التفسير التأويلي وعلم السياسة

دراسة في المفهوم القرآني والمتغير السياسي

التيجاني عبد القادر*

تمهيد

لم يكن تفسير القرآن علماً مستقلاً لأول نهضة المسلمين في قرونهم الأولى، إذ كانت سائر علومهم تنشعب من النص القرآني، سعياً لإيضاح معانيه وكشف مضامينه. فكان المفسرون هم اللغويون وهم المحدثون، وكانوا هم المؤرخون ورواة المغازي والسير. وحينما صار التفسير فرعاً علمياً مستقلاً ومميزاً، في نهاية القرن الثاني الهجري وبداية القرن الثالث، ظهرت بعض التفاسير، مثل تفسير **مقاتل بن سليمان** (150هـ/767م)[1] وتفسير **ابن إسحاق** (151هـ/768م) وتفسير **سفيان الثوري** (161هـ/778م)،[2] إلا أنَّ ذلك لم يكن تميزاً كاملاً، إذ لم تبعد تلك التفاسير كثيراً عن عمل المحدثين من حيث الاهتمام بالرواية والأسانيد، أو عن عمل المؤرخين والإخباريين من حيث الاهتمام بمناسبات النزول وأوقاته. وظل التداخل بين التفسير وغيره من العلوم الناشئة قائماً لمراحل طويلة من تاريخ العلوم الإسلامية، لا لشيء إلا لأن الاتصال بين القرآن وسائر شعاب الحياة الإسلامية ظل اتصالاً قوياً، إذ كان الهمّ الأكبر للمسلم ليس فقط أن يفسر القرآن ويفهمه، وإنما كان همّه أن يتحرك في الحياة وفقاً لهداية القرآن وضيائه. وبسبب هذا الارتباط بين القرآن والحياة، صار من اللازم أن تتداخل كل علوم الحياة مع تفسير القرآن، وأن تتضاءل الحواجز بينه وبين سائر الفنون، حتى أن بعض العلماء كان يرى "أن التفسير من العلوم التي لا يتكلف لها حدٌّ".[3]

---

* دكتوراه في العلوم السياسية من جامعة لندن 1989. أستاذ مساعد في قسم العلوم السياسية بالجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا.

1 نشر الجزءالأول من تفسيره في القاهرة 1969، بعنوان مقاتل بن سليمان: تفسير القرآن، تحقيق د. عبد الله محمود شحاته، انظر نبذة عن سيرة مقاتل بن سليمان في ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج5، ص255-256، تحقيق د. إحسان عباس، بيروت: دار صادر.

2 نشرت الطبعة الأولى منه ببيروت عام 1983 بواسطة دار الكتب العلمية.

3 الدكتور محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1976، ج1، ص14.

وفضلاً عن هذا الاتجاه "الاستيعابي" الواسع في التفسير، برزت بعض تيارات الحصر "الاختصاصي" التي تدعو إلى حصر التفسير في علوم اللغة والاستغناء بها عما سواها. فالقرآن إنما أنزل بلسان عربي مبين، فمن كان عربي اللسان أمكنه أن يستغني" عن السؤال عن معاني القرآن. وتزعم هذا التيار المبكر **أبو عبيدة معمر بن المثنى** (توفي210هـ)، إذ يقول في مقدمة كتابه مجاز القرآن: "قالوا: إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين... فلم يحتج السلف ولا الذين أدركوا وحيه إلى النبي صلى الله عليه وسلم أن يسألوا عن معانيه لأنهم كانوا عرب الألسن، **فاستغنوا** بعلمهم به عن المسألة عن معانيه، وعما فيه مما في كلام العرب مثله من الوجوه والتلخيص...".[4]

ولقد تصدى لهذا الادعاء علماء كثيرون، وقاوموه أشد المقاومة، لأنهم رأوا فيه تحكماً للغة في القرآن، والقرآن –عندهم– حاكم على اللغة.[5]

وكيفما كان الأمر، فإن حصر التفسير في مباحث اللغة، قد قاد أصحاب هذه المدرسة إلى إشكالات لم يكن الخروج منها يسيراً إلا بتطوير نظرية في "المجاز" كما فعل المعتزلة –الامتداد الفلسفي الطبيعي لتيار الاستقلال اللغوي– الذين صار اللفظ عندهم يفهم على مستويين، مستوى الوضع، ومستوى المجاز، وصار المفسر كلما اعترضه إشكال صرف الآية من المعنى الوضعي إلى المعنى المجازي كما فعل **الزمخشري** في تفسيره، وبرز مصطلح" التأويل" ليعبر عن عملية الصرف هذه.[6]

---

4 أبوعبيدة معمر بن المثنى: مجاز القرآن تحقيق محمد فؤاد سزكين، بيروت: مؤسسة الرسالة، ص1981، ص8.

5 كان الإمام الطبري من أوائل المفسرين الذين حاولوا تعقب أبي عبيدة، ولكنه سايره في المنهج نفسه، فهو لا يرفض الاعتماد على الوضع اللغوي السابق ولكن يحاول الإمام الطبري أن يدلل على أن أباعبيدة لم يفهم لغة العرب ولم يسبرها غورها. انظر مثلاً تفسيره للآية 30 من سورة البقرة، في جامع البيان عن تأويل القرآن، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، الطبعة الثالثة، ج1، ص195–197، حيث يشير إلى أبي عبيدة بعبارة "بعض المنسوبين إلى العلم بلغات العرب من أهل البصرة". أما الاعتراض المنهجي الأساسي فهو الذي أثاره ابن تيمية في مناقشته للباقلاني، حيث يتضح أن ابن تيمية يريد أن يقول على عكس الباقلاني: "إن القرآن حاكم على كلام العرب، وإن كلام العرب هو الذي يرد إلى القرآن، وليسالقرآن هو الذي يردّ على كلامهم". انظر حجة الباقلاني (ت403هـ/1013م) في كتابه تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1987، ص388–390، وقد نقل ابن تيمية هذا النص في كتاب الإيمان، وانظر كذلك النيسابوري (نظام الدين الحسن بن محمد، ت728هـ): غرائب القرآن ورغائب الفرقان، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة الباب الحلبي، 1962، ج1، ص8.

6 لمزيد من التفاصيل عن اتجاهات المعتزلة في تفسير القرآن، انظر د. محمد حسين الذهبي، المصر نفسه، ج2، ص312.

ولأن المعركة التي أثارها المعتزلة حول الانصراف عن المعاني الظاهرة للألفاظ وتأويلها إلى المعاني المجازية كانت صاخبة ودامية في بعض الأحيان، فقد تركت انطباعاً خادعاً بأن هناك مشكلة دائمة تلتصق بالمعاني "الظاهرة" التي تدل عليها ألفاظ القرآن وتراكيبه، وبأن المخرج منها إنما يكون باتباع التأويل على نهج المعتزلة، خاصة وقد كانت هناك مدرسة أخرى سابقة للمعتزلة ثم معاصرة لهم –هي مدرسة الخوارج– غالت غلواً شديداً في التمسك السطحي بظواهر النصوص، وانتهى بها ذلك إلى مغالطات قادت إلى معارك دموية منذ نهاية العهد الراشدي إلى العهد العباسي.

وهذه المغالاة من الخوارج في التمسك **بظواهر** النصوص تُعَدّ عند أهل العلم ظاهرة منحرفة لا يمكن الدفاع عنها؛ ولكن لا ينبغي أن ننساق مع اتجاه الإدانة الشاملة لظاهرة الخوارج فننسى أن غالب نصوص القرآن تحتوي على أوصاف تشير إلى أعيان ظاهرة في الوجود، وإلى علاقات قائمة بينها، وإلى تصورات ومفاهيم ثاوية في الموجودات العاقلة تقوم وتقع على أساس منها، وأن الخوارج قد حاولوا ربط هذه الأوصاف القرآنية بموصوفاتها الوجودية، وهذا بلا شك نوع من (التأويل) يخالف منهج المعتزلة، ويتصل من قريب بالاستخدام القرآني لمفهوم التأويل. ولو سار الخوارج على تأويلهم هذا بصورة منهجية لأثروا الحياة الفكرية الإسلامية بمثل ما أثراها التيار المعتزلي. فالخوارج –على الرغم مما وسموا به من سطحية–[7] لم يكن همهم، كالمعتزلة أن يصرفوا المعنى الظاهري لألفاظ القرآن إلى معنى مجازي يلائم المذهب، بقدر ما كان همهم أن يؤولوا المعنى الظاهر إلى عين تقابله في الوجود، أو إلى علاقة بين الأعيان الوجودية. فالحقل الذي يبحثون فيه هو الحقل الوجودي (الاجتماعي السياسي)، وليس الحقل الميتافيزيقي الذي أسرف المعتزلة في الاهتمام به.

إن هذا اللون من التأويل الذي طرقه الخوارج لعلى درجة من الأهمية، لأن المفسر للقرآن لا يكتفي فيه بدلالة اللفظ على المعنى –سواء كانت تلك الدلالة حقيقية أم مجازية– وإنما يحاول أن يتأول المعنى، أي أن **يطابقه** بالأعيان الظاهرة في الوجود مستعيناً بما تيسر له من قرائن اللغة والحال. ولذلك فقد قلنا: إن الطرح "الخارجي" لمسألة التأويل قريب الصلة بالاستخدام الذي ورد في القرآن عن مفهوم التأويل (كما سنبيّن

---

[7] المصدر نفسه، ج2، ص312.

لاحقاً)، وأكثر نفعاً من الجدل الذي أثاره المعتزلة حول مسائل الصفات، وذلك أن القضايا التي أثارها الخوارج كانت ذات طبيعة سياسية في المقام الأول وتمسُّ الشؤون العامة للمجتمع الإسلامي بصورة مباشرة.

غير أن الخطأ الذي وقع فيه الخوارج ناشئ عن غياب (المنهج) الذي ينبغي أن تضبط في إطاره العملية التأويلية. فالمدهش حقاً في موقف الخوارج هو ارتدادهم عن مبدأ التأويل بعد أن وضعوا أصابعهم على بداياته. فهم بعد أن أكدوا أهمية تحريك النصوص نحو أعيان الموجودات، رفضوا أن تتم عملية الربط بين هذه الأعيان وتلك النصوص من خلال الفهم الإنساني، كأنما توهموا أن النص القرآني يقع بصورة آلية على أعيان الوجود فتصير تأويلاً له لا يقبل الشك والمراجعة. إننا لكي نتجنب هذا الموقف المجانب لأحكام العقل والمحاجات الدامية التي أثارها الخوارج، نقترح فيما يلي أداة تحليلية قد تساعدنا لنفهم بصورة أفضل البناء الداخلي للمفاهيم القرآنية، ومناسبتها للأصول الكلية التي جاء بها الرسل، ومطابقتها لأعيان الوجود الظاهرة.

النموذج: أداة منهجية للتحليل والتأويل

ونستخدم مصطلح التفسير ليشمل مجموعة العمليات المتداخلة، التي يستند بعضها إلى بعض، وهي:

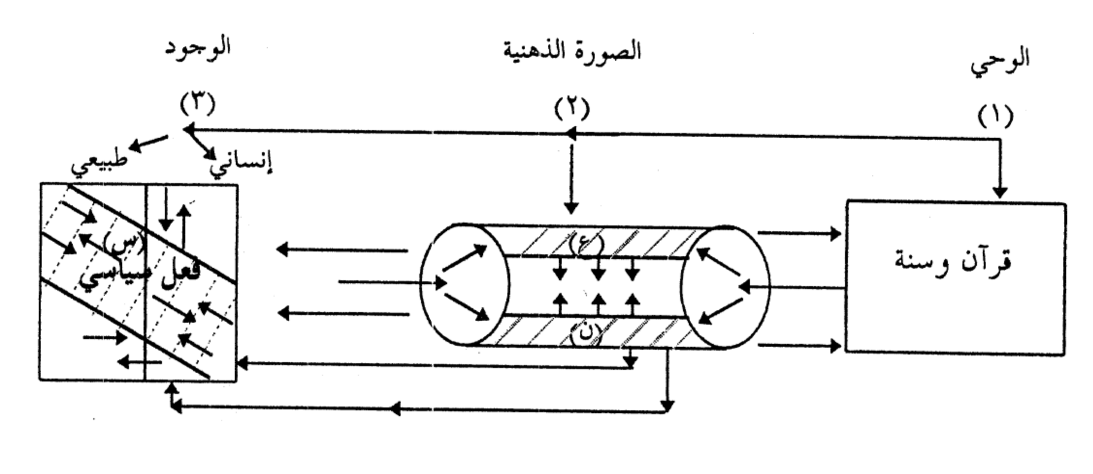
أ- عملية الفحص والتحليل اللغوي، وهي عملية تجري في داخل النص، وهي أولى مراحل التفسير.

ب- عملية تحليل المفاهيم القرآنية وتركيبها، وتكوين صورة ذهنية عامة عما يأمر به الوحي وينهى عنه ويخبر عنه.

ج- عملية تكوين نسق القضايا (النموذج الجزئي).

د- عملية تعيين الوجود الخارجي، وهي عملية التأويل التي تمثل خاتمة العمليات التفسيرية للنص.

ولكي نتمكن من إيضاح هذه العمليات بصورة أفضل، فسنحاول تجسيدها في الرسم التخطيطي الآتي، الذي نسميه نموذجاً ونستخدمه من بعد أداةً تحليليةً تساعدنا في تطوير المنهجية التأويلية التي نتحدث عنها من خلال عرض بعض المسائل من التراث الإسلامي.



رسم تخطيطي (شكل رقم 1)

شرح موجز للنموذج (كما يصوره الشكل رقم 1)

إن نهاية السهم الخارج من مربع الوحي (1) تحدّد نهاية العملية التفسيرية الأولى، حيث تجري عملية تحليل لغوي للنص يتم التعرف فيها على معاني ألفاظ القرآن، والمفاهيم الأساسية التي تعبر عنها تلك الألفاظ؛ فقد يعبر لفظ واحد عن مفهوم واحد، وقد تتضافر عدة ألفاظ على هيئة مخصوصة من التركيب النحوي والأداء البلاغي لتعبر عن مفهوم أو حكم أو خبر. وهذه هي المرحلة التي توظف فيها علوم اللغة والقراءات.

ثم إن حصيلة هذه العملية تصب في الاسطوانة التي تظهر في منتصف الرسم، وهي الاسطوانة التي تتركب وتتشكل فيها صورة ذهنية عامة عن الله الخالق وعن الموجود المخلوق وعن مبدأ حياة الإنسان ومنتهاها، وعن الرسالة والرسول والمسؤولية والجزاء إلخ. ويرمز لها بالحرف (ع)، وتشارك في صنع هذه الصورة المعطيات الثقافية والعلمية التي يدفع بها الوجود -بشقيه الإنساني والطبيعي- الذي يمثله المربع رقم (3) في أقصى يمين الرسم. والمشاركة الثقافية والعملية قد تكون مشاركة إيجابية تدعم صورة الوحي، وقد تكون مشاركة سلبية تضاد معطيات الوحي وتشوشها.

أما الجزء الأسفل من الاسطوانة الذي يرمز له بالحرف (ن) فهو يمثل مستوىً أخصَّ من الصورة الذهنية العامة، ولكنه متسق معها بصورة منطقية. وكما أن معطيات الوحي ومعطيات الوجود تعمل معاً في تشكيل (ع)، فإنها أيضاً تعمل معاً في تشكيل (ن). فهذا النسق وليد طبيعي للتفاعل الذهني بين صورة كلية مستمدة من الوحي وخبرات جزئية مستمدة من الوجود (ثقافةً وعلماً).

أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة التأويل، ويتم فيها تحديد الموجودات الخارجية تحديداً عينياً بتشغيل النموذج (ن)، كما تشير إلى ذلك الأسهم الخارجة من أسفل الاسطوانة والمتجهة نحو الفعل السياسي (س) الذي يثوي في الوجود الإنساني الطبيعي على المربع (3) بأقصى يمين الرسم، فيتم في هذه المرحلة التعرف على أعيان الموجودات (طبيعية أو إنسانية) أو الأفعال أو العلاقات التي تؤول إليها الأوصاف القرآنية التي تم فحصها لغوياً في المربع رقم (1).

ولأننا في هذا البحث لا نتحدث عن الوجود بإطلاق، وإنما نتحدث عن الوجود الإنساني؛ ولا نتحدث عن الوجود الإنساني في جميع مجالاته، وإنما نخص بالحديث المجال السياسي، فسنحتاج حينئذٍ إلى تدقيق أكثر في تعريف المجال السياسي وموضوعاته وكيفية اتصالها بالنموذج التأويلي الذي فرغنا من تبيان خطوطه العامة آنفاً؛ وهذا ما نتجه إليه الآن.

السياسة وموضوعاتها

من المفاهيم الأساسية التي يمكن الاعتماد عليها في تعريف الفعل السياسي: الشأن الاجتماعي العام، والقيادة، والمشروعية، والطاعة، والقوة، والقانون، والملكية. فيمكن أن يقال: إن الفعل السياسي هو:

1- سعي بعض الأفراد أو المجموعات لتحقيق بعض مصالحها، وذلك عن طريق اتخاذ قرارات تتعلق بترتيب شؤون المجتمع عامة وما يتبع ذلك من مساس بحقوق ومصالح خاصة بمجموعات أخرى في المجتمع.

2- سعي هؤلاء الأفراد للحصول على طاعة بقية أفراد المجتمع ومجموعاته لإنفاذ هذه القرارات.

3- سعي هؤلاء الأفراد -من جهة ثالثة- لتقديم مسوغات هذه الطاعة وموجباتها. فإذا تم لهم ذلك بصورة كاملة، فإنا نكون حينئذٍ إزاء حالة من حالات التوازن السياسي النادرة (equilibrium or harmony)، وإذا لم يتم لهم ذلك بصورة كاملة (وذلك ما يقع عادةً في المجمعات السياسية)، فإنا سنشهد حالة من (النزاع)، وهو إما أن يكون نزاعاً حول مشروعية القيادة (legitimacy) أي أحقيتها في الطاعة، أو حول مدى سيادتها على الأرض والناس والأشياء (sovereignty)، أو حول قدرتها وخصائصها الذاتية (authority).

إنّ هذه العمليات وما ينجم عنها من ظواهر توازن أو نزاع هي الموضوعات التي يمكن على أساسها تعريف علم السياسة، فيقال: إنه هو العلم الذي ينظر فيه هذه العمليات والظواهر تعليلاً لأسبابها وتوقعاً لمآلاتها، كما ينظر في المؤثرين ذوي الفاعلية والنفوذ، وآليات التأثير، فيقوده ذلك إلى النظر في الثروة وطرائق توزيعها بين فئات المجتمع (أي في القاعدة الاقتصادية التي يرتكز عليها الفعل السياسي)، كما يقوده إلى النظر في التكوينات الاجتماعية المختلفة (سواء القائمة على أساس العرق أو الإقليم أو المهنة أو الدين)، أي النظر في القاعدة الاجتماعية التي يرتكز عليها الفعل السياسي؛ ثم في العقود والمواثيق (الدستورية) التي تضبط العلاقة بين هذه المجموعات والأطر الإدارية والمؤسسات التي تجسد كل ذلك؛ ثم ينتهي به النظر في العلاقات الخارجية مع المجتمعات المغايرة.

هذه باختصار شديد الموضوعات الأساسية التي ينشغل بها علماء السياسة المعاصرون.[8]

فما هي -من الناحية الأخرى- الموضوعات التي يطرحها القرآن وتُعَدُّ عند علماء المسلمين موضوعات للسياسة الإسلامية؟ نبادر بالإجابة فنقول: إن موضوعات السياسة المذكورة هي ذاتها موضوعات السياسة الإسلامية، لأن الفرق بين الإسلام وغيره من العقائد لا يكمن في الموضوعات التي يتعرض لها، **وإنما يكمن في كيفية تعرضه لها ونوعية القضايا التي تنقسم إليها هذه الموضوعات.**

---

[8] للإلمام بمزيد من التفصيل عن موضوعات علم السياسة وتطوراته والاختلافات الواردة فيه، انظر:

David Easton (ed): The Development of Political Science: A Comparative Survey, London and New York: Routledge, 1991, and James Farr: Political Science in History, Cambridge University Press, 1995.

على أننا ينبغي أن نلاحظ في هذا المقام أن السياسة لم تنشأ في التراث الإسلامي علماً متميزاً، وإنما كان الحديث عنها يرد ضمن المناقشات الفقهية خاصة في أبواب الإمامة والجهاد. وكان الفقهاء الذين يتصدون لها هم فقهاء الأحكام وأصول الأحكام –أي العلماء ذوو النظرة القانونية التشريعية– وربما ذوو المهنة القانونية. وقد اكتفى هؤلاء من السياسة بتقرير الأحكام السلطانية، والعلاقات النظامية التي تشهد لها النصوص ويسير عليها المجتمع من الناحية العملية. وهذا طبيعي لأنهم كانوا مشغولين –من موقع العلم والمهنة– باستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، وبوضع القواعد المنهجية التي يتوصل بها إلى ذلكن فانتهوا إلى منهج خاص يناسب هذه الغاية: منهج أصول الفقه، وهو منهج يدور حول الأحكام وحجيتها وما يتعلق بذلك من قضايا. ولكننا إذا أخرجنا هذا المنهج من المجال القانوني وأقحمناه في مجالات أخرى من الحياة، كالمجال السياسي أو الاقتصادي، فقد لا يكون مجدياً جدواه في المجال القانوني.

ولعل أول ما نلاحظه ونحن ندرس التراث السياسي الإسلامي، أن فقهاء السياسة كانوا يحاكون علماء الأصول ويأخذون منهجهم القانوني ليسيروا عليه في مجال السياسة؛ ولا غرابة في ذلك، إذ إن علماء الأصول أنفسهم كانوا هم علماء السياسة كما ذكرنا. ونتيجة لهذا، صارت مباحث السياسة مباحث **قانونية** من الدرجة الأولى، وصارت قضية نصب الإمام والشروط التي يجب توافرها فيه القضية المحورية في السياسة الإسلامية. وصرنا نجد عالم السياسة –جرياً على منهج أصول الفقه– ينتقي من القرآن والسنة النصوص التي تتعلق بموضوع الإمامة وتحتوي على **أحكام**، قطعية كانت أو ظنية في دلالاتها، ولكنه سرعان ما يُفاجأ بأن النصوص في هذا المجال محدودة جداً؛ فلا يوجد –مثلاً– شيء في القرآن ينص على نصب الإمام، ولا يوجد في السنة إلا حديث أو حديثان يشيران إلى أن الأئمة من قريش. فيلجأ الفقيه –على الطريقة الأصولية– إلى الإجماع والقياس وعمل الصحابي، أو يعتمد اعتماداً مباشراً على الأدلة العقلية. وهذه الطريقة قاصرة من عدة نواح ولعدة أسبابٍ هي:

أولاً: إنها تُقْصي كثيراً من المفاهيم والمعاني والأوصاف القرآنية التي وردت في النص القرآني متعلقة بالظاهرة السياسية، فهذه النصوص وإن كانت لا تشتمل على أحكام قانونية، إلا أنها مع ذلك ضرورية لأنها تحمل علماً يعين على فهم السياسة وتقدم محتوىً أخلاقياً يرتكز عليه الفعل السياسي.

ثانيا: إنها تؤسس النظام السياسي على **الإجماع**، ولكنها تحول الإجماع إلى مسألة قانونية شكلية، وتغفل عملية (التراضي) التي تسبقه، وهي عملية اجتماعية وسياسية مهمة، تحدث عنها القرآن أكثر مما تحدث عن الإجماع القانوني الذي يتحدث عنه الأصوليون.

ثالثاً: تركز على الإنسان الفرد، وعلى الخصائص الذاتية له، وتغفل المحيط الاجتماعي الذي يتحرك فيه ويتفاعل معه.

هذا، وإذا كان لا بد أن نقدّم مثلاً لإقحام منهج أصول الفقه في مجال السياسة وإبراز عجزه، فيمكننا أن ننظر فيما قدمه عالمان كبيران من علماء القرنين الرابع والخامس الهجريين هما القاضي **أبو بكر الباقلاني** (338-403هـ) وإمام الحرمين **أبو المعالي الجويني** (419-478هـ). يقول **الباقلاني** في باب "الكلام في صفة الإمام الذي يلزم له العقد: من كتابه **التمهيد**:

"فإن قال قائل: فخبرونا ما صفة الإمام المعقود له عندكم؟ قيل له: يجب أن يكون على أوصاف منها: أن يكون قرشياً في الصميم، ومنها أن يكون من العلم بمنزلة من يصلح أن يكون قاضياً من قضاة المسلمين، ومنها أن يكون ذا بصيرة بأمر الحرب وتدبير الجيوش والسرايا وسد الثغور... فإن قال قائل: وما الدليل على ما وصفتهم؟ قيل له: أما ما يدل على أنه لا يجوز إلا من قريش فأمور، منها قول النبي صلى الله عليه وسلم :الأئمة من قريش."...

ويستمر **الباقلاني** في عرض أدلته، وفي جملة الأدلة التي قدمها لم يورد نصاً واحداً من القرآن؛ أما من السنة فلم يورد إلا حديث الأئمة من قريش، ثم يعتمد بعد ذلك على الإجماع وعلى حجج عقلية محضة.[9]

وغني عن القول إن القاضي **الباقلاني** كان عالماً بالقرآن والسنة، إلا أن اتباعه لمنهج أصول الفقه[10] فوت عليه فرصة استدعاء القرآن الكريم إلى ساحة النظر العلمي، كما فوت عليه فرصة النظر إلى التفاعلات

---

9 انظر القاضي الباقلاني: تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، تحقيق الشيخ عماد الدين أحمد حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1987م، ص471-476.

الاجتماعية التحتية التي لا يمثل **عقد الإمامة** إلا تعبيراً شكلياً عنها. ولو أنه وضع حديث "الأئمة من قريش" في مكانه المناسب من جمة النظام الإسلامي، ولو أنه أرجع هذا الحديث وارجع الإجماع الذي يحتج به إلى الإطار الاجتماعي السياسي الذي كانا يعملان فيه، لانتهى إلى نتيجة غير التي انتهى إليها؛ كما حدث ذلك لابن تيمية ولابن خلدون في مراحل تاريخية لاحقة.

أما **الإمام الجويني**، فهو لا يختلف كثيراً عن **الباقلاني** في جعله الإمامة محور النظام السياسي، وفي اتباعه منهج أصول الفقه في البحث السياسي، فتراه يفرد أبواباً في كتابه: **غياث الأمم**، للحديث عن الإمامة وصفات الإمام، فيقول: "فأما الصفات اللازمة فمنها النسب، فالشرط أن يكون الإمام قرشياً (ويستدل بحديث الأئمة من قريش)، ومن الصفات اللازمة المعتبرة، الذكورة والحرية (ولا يورد نصاً من القرآن أو السنة على ذلك)، وأما الصفات المكتسبة المرعية في الإمامة فالعلم والورع (وهنا يستفيض في إيراد الأدلة العقلية).[11]

هذا، وربما كانت الإضافة الوحيدة للإمام **الجويني** في هذا المجال هي تفطنه إلى أن المعول في الإجماع ليس على الشكل القانوني، وإنما على عملية التراضي الاجتماعي والسياسي التي تكون من ورائه؛ وهذا الانتباه إلى قوى المجتمع باعتبارها فاعلاً أساسياً في المجال السياسي، جعل **الجويني** يتردد في جعل القرشية شرطاً في الإمامة؛ ولو أنه استطرد في النظر إلى الواقع الاجتماعي وتحرر قليلاً من قبضة المنهج القانوني لاستطاع أن يبلور بصورة أفضل ملامح النظرية الإسلامية السياسية.

إن أمْيَزَ ما تميز به فقهاء السياسة المسلمون –الذين مثلناهم **بالباقلاني والجويني**– حصر مباحث السياسة الإسلامية في المجال القانوني الذي تنضبط قضاياه وفقاً لمنهج أصول الفقه، وإقصاء نصوص القرآن والسن التي لا تحتوي بصورة مباشرة على أحكام. وهذا الحصر والإقصاء المنهجي هو الذي يدفعنا إلى القيام بعملية منهجية معاكسة تتمثل في استدعاء شامل لنصوص القرآن الكريم: ما كان منها محتوياً على أحكام

---

10 من المعلوم أن القاضي الباقلاني كان ذا أثر كبير في تطوير علم أصول الفقه وتشكيل مقولاته ومناهجه، وخاصة من خلال كتابه التقريب والإرشاد، وقد لخصه الإمام الجويني في كتاب بعنوان كتاب التلخيص في أصول الفقه الذي حققه كل من عبد الله حولم النيبالي وشبير أحمد العمري، ونشرته دار البشائر الإسلامية (بيروت) عام 1996 في ثلاثة مجلدات.

11 الإمام الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق د. عبد العظيم الديب، الطبعة الأولى، قطر 1400هـ، ص79-84.

سلطانية، وما كان محتوياً على معلومات في فلسفة التاريخ، أو مفاهيم في الأخلاق أو تنبيهات في تحصيل المعاش. وغني عن القول إن عملية الاستدعاء هذه ستدخل إلى جانب آيات الأحكام السلطانية، آياتِ العلاقات الاجتماعية، وآيات الثروة الاقتصادية، وآيات العلاقات الدولية. وقد تأتي هذه الآيات مبثوثةً في القصص القرآني: حكايةً للتاريخ الديني، أو مبسوطةً في التعقيب القرآني على حركة مجتمع المسلمين الأول وتفاعلاته المختلفة، محلياً وعالمياً.

فإذا استدعينا هذا الحشد من الأحكام والأخبار القرآنية، واستطعنا أن نجمع الأوصاف المناطة بها، فإنها يلزمنا عندئذٍ أن نحولها إلى نسق من القضايا التي تفترض نوعاً من العلاقة بين عدد من المتغيرات السياسية، فهذه واحدة من الطرق المنهجية الممكنة للجمع بين القرآن والظاهرة السياسية، وهي بالطبع ليست مهمة يسيرة.

مفاهيم القرآن المفتاحية

ولكن السؤال الأساسي الذي ينشأ هنا هو: من أين نبدأ عملية استدعاء النصوص القرآنية؟ وإلى أية غاية ننتهي بها؟

إن البداية –في تقديرنا– هي الألفاظ المفردة التي وردت في القرآن الكريم[12] –أسماءً وصفاتً وأفعالاً– والتي لها تعلق بالوجود الاجتماعي السياسي: مثل ألفاظ القوة، والولاء، والأمة، والأمانة، والعهد، والاستكبار، والاستضعاف، والتراضي... إلخ. إذ نستطيع بسهولة أن نعد قوائم مناسبة بالألفاظ السياسية التي وردت في القرآن، وهي مرحلة أولية من مراحل البحث. ثم نقوم في مرحلة تالية بما يمكن أن نسميه تحليل المفاهيم(conceptual analysis) ، وهي المرحلة التي يتم فيها استخراج المعاني التي تدل عليها هذه

---

[12] من الذين توصلوا إلى هذا الرأي من قبلنا الدكتور إبراهيم أحمد عمر، انظر مقالته القصيرة: "العلم الإسلامي على طريق البناء"، مجلة التأصيل، الخرطوم: وزارة التعليم العالي، العدد الثاني، مايو 1995، ص4. ومن الذين اهتموا بتحليل المفاهيم الإسلامية بصورة عميقة السيد محمد باقر الصدر، انظر كتابه اقتصادنا، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، 1981م، ص396–400، والدكتور حسن الترابي: قضايا التجديد، الخرطوم: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، 1990، وخاصة الفصل الأول بعنوان "الدين والتجديد"، ص29–117؛ وانظر كذلك:

Syed M. N. Al-Attas: The Concept of Education in Islam, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and civilization, 1991, pp 5-15.

الألفاظ، بتحديد الموجودات المدلول عليها التي تقابل هذه المعاني، وقد تكون هذه الموجودات أشياء، أو أشخاصاً، أو وقائع، أو علاقات بين الأشياء أو بين الوقائع أو بين المفاهيم أو بين الأشخاص والمجموعات. وستكون هذه هي الخطوة الأولى في طريق علمنا بما تحدثت عنه ألفاظ القرآن، أي أن ألفاظ القرآن أوجدت في نفوسنا صوراً (أو إدراكات) مطابقة لما في الوجود الاجتماعي السياسي (بعضها محسوس وبعضها غير محسوس يستدل عليه بآثاره)، وهذا هو معنى العلم عند أكثر أهل المنطق.[13]

ولكن هذا العلم الذي حصلنا عليه ما يزال ضئيلاً، إذ هذه الصور (أو المفاهيم) المطابقة لما في الوجود التي حصلنا عليها من ألفاظ القرآن صور (أو مفاهيم) **مفردة**، فنحتاج إلى أن ننسب بعضها إلى بعض، إما باعتبار الحسية وغير الحسية، أو باعتبار العموم والخصوص، أو الكلي والجزئي، أو بما نرى من اعتبارات أخرى. وبالطبع فإن القدرة على نسبة المعاني المفردة بعضها إلى بعض تستلزم علماً بخصائص الموجودات وجملة الحقائق التي تناسبها.

على أن غرضنا لا يتحقق بمجرد نسبة المعاني المفردة بعضها إلى بعض، وإنما نتحول إلى مرحلة أعلى في تأليف المعاني هي مرحلة **التركيب الخبري**: أي تكوين جمل خبرية تشتمل على موضوع ومحمول، وهو ما يسمى عند المنطقيين قضية. وهذه مرحلة مهمة تتحول فيها المفاهيم (أو المعاني أو الإدراكات) إلى قضايا خبرية توجب شيئاً لشيء، أو تسلب شيئاً من شيء،[14] ولكنها غير واجبة التسليم، أي أننا نحول المفاهيم إلى قضايا بتحميلها بعض الأوصاف، من غير أن ندعي لها شيئاً من اليقين، وإنما تبقى في حيز الاحتمال والافتراض.

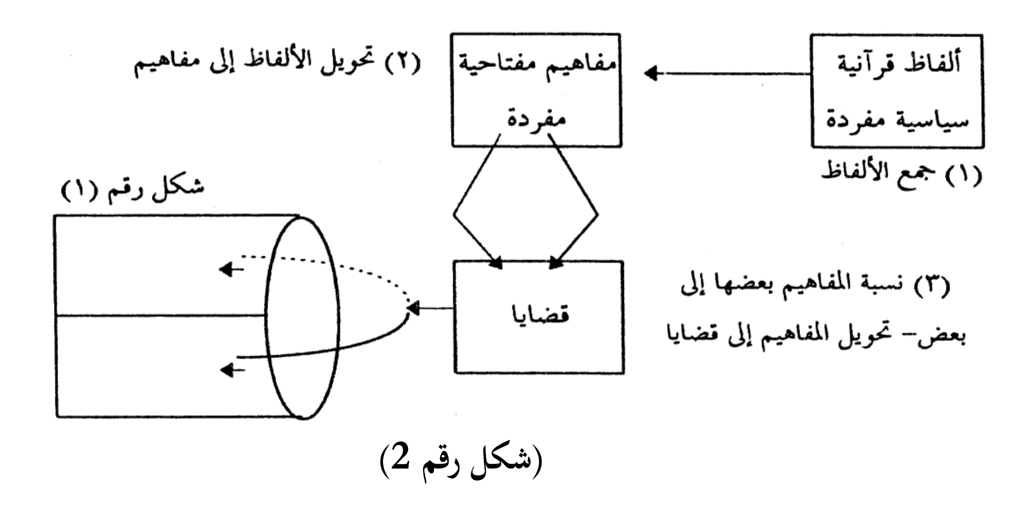
هذا، وقد يتضح ما ذكرنا بصورة أفضل إذا أبرزناه في الشكل التخطيطي رقم (2) أدناه.

---

[13] الغزالي: معيار العلم في المنطق، بيروت: دار الكتب العلمية، ص47-304.

[14] لتعريف الجملة الخبرة، انظر الغزالي المصدر نفسه، ص109-113.

جهاز تحليل وتركيب المفاهيم القرآنية[15]
(conceptual analysis and reconstruction)



(شكل رقم 2)

وحتى يكتمل بيان ما نقصد، فإنا نورد مثالاً تطبيقياً، فنأخذ بعض الألفاظ السياسية التي ذكرناها آنفاً، ونخضعها لعملية تحليل المفاهيم وتركيبها التي شرحناها. ولنبدأ مثلاً بلفظ القوة -وهو ما الألفاظ السياسية السائدة بين المشتغلين بعلم السياسة قديماً وحديثاً- فنسأل: هل ورد هذا اللفظ في القرآن؟ فنجد أن اللفظ ومشتقاته قد ورد في القرآن نحواً من إحدى وأربعين مرة، ولكن الموارد التي لها تعلق مباشر بالمجال الاجتماعي السياسي نحو من اثني عشر مورداً، يمكن أن نوردها بصورة مختصرة في الجدول الآتي:

الآية	مفهومها
﴿أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً﴾ (البقرة: 165).	القوة مطلقاً.
﴿خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ﴾ (الأعراف: 171).	وصف للعلاقة الاعتقادية لمجموعة.
﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ (لأنفال:60).	علاقة قوة بين مجموعتين – القوة العسكرية.
﴿كَانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَأَكْثَرَ أَمْوَالاً﴾ (التوبة:69).	علاقة قوة بين مجموعتين – القوة العسكرية.
﴿وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ﴾ (هود: 52).	القوة مطلقا.

15 فترى في أقصى يمين الرسم أن الألفاظ القرآنية ذات التعلق بالوجود الاجتماعي السياسي قد جمعت، ثم حولت إلى مفاهيم مفتاحية في المربع الثاني بأوسط الرسم، ثم حولت أخيراً إلى قضايا خبرية في المبربع الثالث بأسفل الرسم.

﴿قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ (هود:80)	القدرة الذاتية أو المكتسبة عبر الآخرين.
﴿وَلا تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ﴾(النحل:92)	الخيط المبروم في مقابل الوبر المنفوش.
﴿وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ﴾ (النمل: 39).	القدرة على السيطرة والتحكم في الشيء.
﴿فَمَا لَهُ مِنْ قُوَّةٍ وَلا نَاصِرٍ﴾ (الطارق:10).	القوة الاجتماعية.
﴿وَلَوْلا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لا قُوَّةَ﴾ (الكهف: 39)	القوة الاقتصادية، الاعتقادية.
﴿قَالُوا نَحْنُ أُولُو قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ (النمل: 33)	القوة العسكرية.
﴿ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ﴾ (الروم: 54)	القوة البدنية والذهنية.

(جدول رقم 1)

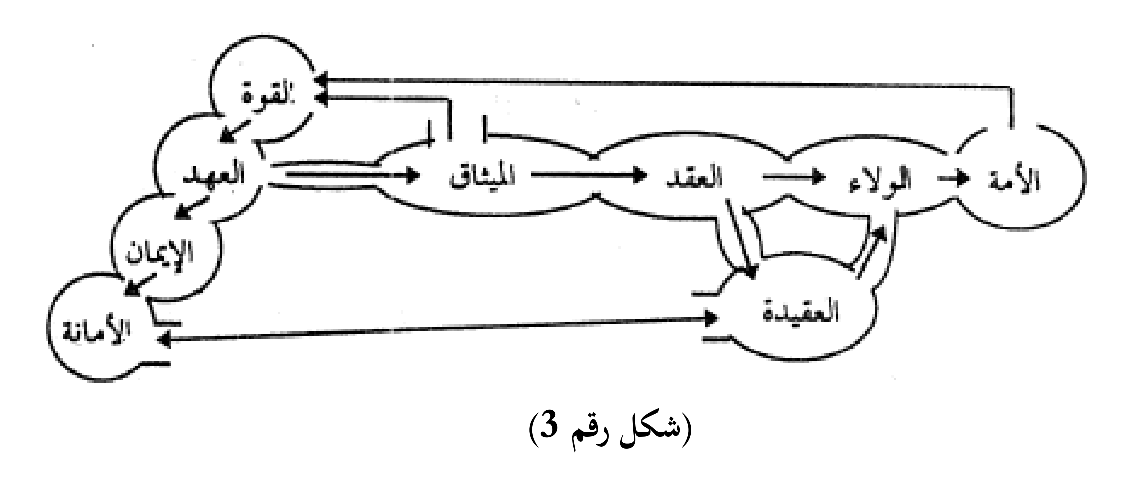
نلاحظ هنا كيف أن لفظاً واحداً (القوة) قد وصفت به موجودات متعددة لمعنى واحد مشترك بنيها، وهو ما يعرف باللفظ **المتواطئ** عند المنطقيين والأصوليين؛[16] فكأن لفظ **القوة** قد انتهى بنا إلى ما يفيد بأن القوة هي أمر مشترك بين هذه الموجودات، فيلزمنا أن نتحول –عندئذٍ– من النظر في اللفظ إلى البحث عن المفهوم، أي إلى تتبع خصائص الموجودات المتعددة هذه (أو المتغيرات)، وإلى تتبع المعنى المشترك بينها. فسنجد مثلاً أن بعض الموجودات الموصوفة بالقوة ذات وجود حسِّي، وأن بعضها غير حسِّي الوجود، وأن بعضها الحسِّي يشمل أشياءَ (مثل فتلة الغزل في آية النحل)، وأفراداً (كالذي عنده علم من الكتاب في آية النمل)، ومجموعات إنسانية (كما في معظم الآيات سابقا)، وأن بعض هؤلاء الأفراد والمجموعات تنتظم أفعالهم في إطار مؤسِّسي، كما في آية النمل (33)، والأنفال (60). أما غير الحسِّي من هذه الموجودات فمنها الموجود الأعظم أو الله جلّ جلاله، ومنها العلاقات التي تكون بينه وبين الموجودات الحسية، ومنها العلاقات فيما بين هذه الموجودات، ومنها أفعال هذه الموجودات. وسنجد أن المعنى المشترك بين هذه

16 انظر الغزالي: مصدر سابق، ص52.

المتغيرات هو القدرة الذاتية أو المكتسبة المنشئة لأفعال الآخرين، أو المانعة لها، أو الداعمة لها، أو المتحكمة فيها. وهذا هو **المفهوم** الذي يكمن تحت لفظ القوة، فالمفهوم **علاقة** بين متغيرات، على خلاف اللفظ الذي هو مجرد علامة تشير إلى الموجودات، والبوْن شاسع بين العلامة والعلاقة.

فإذا وضعنا أيدينا على المفهوم، وطفقنا نطرح عليه الأسئلة، فإنه من الممكن أن ينفتح بنا على مفاهيم أخرى، وهذا هو معنى وصفنا مفهوماً ما بأنه "مفتاحِيَ". فإذا أخذنا مفهوم القوة الذي ورد في آية النحل 92: ﴿وَلا تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ **قُوَّةٍ** أَنْكَاثاً﴾ (النحل: 92)، فنسأل: بأي اعتبار وُصِفَ الغزْلُ بالقوة؟ فسنجد ا، الغزل هو الخيط المبروم بطريقة خاصة ليأتلف مع غيره من الخيوط فيتكون منها نسيج؛ والإشارة هنا إلى مجموعة سياسية فاعلة بينها وبين مجموعات أخرى نوع من العلاقة قائم على **العهد**، فإذا هي راعت هذا العهد وحفظته حالاً بعد حال، قوي نسيجها الاجتماعي الذي تقوم عليه سائر صنوف قوتها، وإذا هي نقضت عهدها فقد انتقض مصدر قوتها. فالمقابلة بين إبرام الغزل ومراعاة العهد، ونسيج الشَّعرِ ونسيج المجتمع، توضح أن الأخير يتقوى بمراعاة العهود ويضعف بنقضها. فمفهوم القوة هنا قد انفتح بنا على مفهوم العهد، ثم نذهب نتتبع –من بعد– مفهوم العهد بدلاً عن مفهوم القوة، فنجد أن مفهوم العهد ومشتقاته قد ورد في القرآن الكريم أكثر من أربعين مرة. وقد ينفتح بنا هذا لمفهوم أيضاً بعد تحليله على مفاهيم أخرى مثل مفهوم الإيمان والميثاق والأمانة والعقد. وسنصل في نهاية العملية التحليلية إلى مجموعات عديدة من المفاهيم ذات الترابط الداخلي التي تكشف بصورة مذهلة عن الوحدة البنائية التي تنتظم فيها كل المفاهيم القرآنية، كما يوضح الشكل الآتي بصورة تقريبية:

الترابط الداخلي بين مفاهيم القرآن



(شكل رقم 3)

إن حصولنا على هذه المجموعات المتداخلة من المفاهيم السياسية يعني أننا قد حصلنا أيضاً على عدد كبير من **المتغيرات** السياسية، لأن المفاهيم ما هي إلا **العلاقات** التي تكون بين متغيرات. فإذا كان لدينا هذا العدد من المتغيرات ومن العلاقات، فليس يصعب علينا أن نرتفع على المرحلة الثالثة من البحث، وهي مرحلة تركيب القضايا؛ أي أن نحمِّل هذه المفاهيم أوصافاً ونؤلف منها جملاً خبرية ذات معان احتمالية توجب شيئاً لشيء أو تسلبه منه أو تشترطه لحدوثه... إلخ، كما ذكرنا سابقاً. فيمكن على سبيل المثال، واستناداً إلى التحليل السابق لمفهومي القوة والعهد، أن نركب القضية الآتية:

"إن التكتل السياسي الذي يقوم على عهد مرعي يشكل مصدراً من مصادر القوة الاجتماعية للوحدات الداخلة فيه."

كما يمكن أن نصوغها في الصورة الرياضية الآتية:

إذا كان **ع = ق** فإن **ت** في كل من أ، **ب**، **ج = ق**، حيث:

ع = العهد.

ق = ترمز إلى القوة.

ت = التماسك الداخلي.

أ، ب، ج = المجموعات السياسية المتحالفة وفقاً للعهد (ع).

ويمكن أن نستطرد في صياغة القضايا مستعينين بكل ما توفره صناعة المنطق في باب تركيب القضايا.

وسيبرز هنا –بالطبع– سؤال عن كيفية إنشاء هذه القضايا، نصوغه على النحو الآتي: على أي شيء نعتمد ونحن نحمل هذه المفاهيم أوصافاً؟ وهذا في جوهره سؤال عن الكيفية التي يضع بها العالم افتراضاته. والناس في هذا مختلفون، منهم من يلوذ بما يسميه الوجدان العلمي، أو الخيال المبدع، أو الحدس الذكي، ولكنها أمور لا تخرج عن إطار ما يسميه ابن رشد "القدرة على إحضار المقدمات"،[17] فهي عنده ناشئة عن الممارسة العلمية المتكررة عند أهل الفن المعين؛ ويسميها **ابن سينا** القدرة على "اقتناص الحد الأوسط"، أي إيجاد صلة بين المتغيرات.[18] أما **الغزالي** فيعتقد أن النفس تقضي بهذه القضايا بسبب التنشئة الأخلاقية والتأديبات الاجتماعية،[19] أي أن البيئة الثقافية والعلمية هي التي تحفز العالم –بصور مباشرة أو غير مباشرة– لكي يصوغ افتراضاته بالصورة التي يصوغها، وهذه ملاحظة مهمة توضح أن هناك (نموذجاً خفياً) يتدخل في طريقة صياغة الافتراضات العلمية.

إننا –بالطبع– لا نستطيع أن ننكر هذه الفكرة إنكاراً كاملاً، لأنه لو لم تكن لنا خبرة مناسبة بمباحث السياسة وموضوعاتها ومسائلها، لما رأينا في لفظ (القوة) مثلاً ما يستدعي الانتباه، ولما افترضنا وجود رابط بين التماسك الاجتماعي ومراعاة العهود، إلى غير ذلك من الروابط والافتراضات التي (يقتنصها) الباحث، كما جاء في عبارة ابن سينا. ولكن الفرق بيننا وبين الآخرين أننا لا نقتنص الافتراضات اعتماداً على الخيال المبدع والخبرة العلمية وحدهما، وإنما نستند إلى مراعاة الوحدة البنائية التي تنتظم فيها مفاهيم القرآن، بالصورة التي أوضحناها آنفاً (الشكل رقم 3). إذ إن النظر في شبكة المفاهيم، وفي العلاقات العضوية بينها، سيشدنا

---

17 ابن رشد: تلخيص منطق أرسطو، تحقيق جرار جهامي، بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 1982، ص515.

18 ابن سينا: البرهان من كتاب الشفاء، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة: دار النهضة العربية، 1966م، ص29.

19 الغزالي: مصدر سابق، ص186-187.

شداً للاتجاه الذي يكن أن يصاغ فيه الافتراض؛ هذا فضلاً عن الجمل الخبرية "الجاهزة" التي يقدمها القرآن وهو يصف العلاقات والأفعال والمؤسسات، فنتعلم منها منطق الربط بين المفاهيم ومنهجية تركيب القضايا.

وبهذا نكون قد فرغنا من إيضاح جهاز المفاهيم لتركيب القضايا، أي صياغة النموذج الجزئي، وهي عملية مهمة ولكنها ليست الخطوة الأخيرة؛ إذ ما يزال أمامنا أن نقوم **برفع** هذا النموذج الجزئي ذي القضايا الاحتمالية إلى المبادئ الأولى التي يتضمنها النموذج الأعلى، أي نسبتها إلى المقدمات الكلية التي تفيد اليقين الضروري. فإذا وجدنا أن هذه القضايا الاحتمالية المستخرجة عن طريق تحليل المفاهيم تتسق مع المقدمات الكلية أو تنبثق منها بصورة منطقية، فإن ذلك الاتساق يرفعها درجة في سلم اليقين؛ وإذا وجدناها تناقض المقدمات الكلية، فإن ذلك التناقض يضعفها ويجعلنا نسقطها أو نعيد النظر فيها بصورة أساسية؛ أما إذا لم تكن مناقضة فستبقى في حيز الاحتمال. إن هذا يعني بصورة مباشرة أن قضايا النموذج الجزئي (ن) ليست كلها قضايا يقينية ضرورية التصديق، وإنما تأخذ في داخل النموذج وضعاً تنازلياً؛ حيث يكون أكثرها اتساقاً مع النموذج الكلي أعلاها درجة، ويكون أقلها اتساقاً مع النموذج أدناها مرتبة.

النموذج الكلي

على أن رفع قضايا النموذج الجزئي وربطها بالنموذج الكلي لن يكون مجدياً ما لم يكن النموذج الأعلى ذاته قد تم استخراجه بطريقة منهجية من نصوص القرآن، وما لم تكن قضاياه قد ضبطت وأحكمت العلاقات بينها بصورة منطقية، بحيث يكون على قدر عال من الاتساق الداخلي. فإذا كان ذلك كذلك، فإن علاقة التداخل بين النموذج الكلّي (ع) والنموذج الجزئي (ن) ستكون واضحةً وميسورةً، كما تشير إلى ذلك الأسهم الصاعدة والهابطة في الشكل رقم 1.

على أن الذي نعرفه في تاريخنا العلمي أن صياغة النموذج الكلي (الذي عرف بعلم العقيدة) قد قام بها المتكلمون، دفاعاً عن مذهب متبنًّى أو رداً لمذهب مخالف. ولذلك فقد جاءت هذه النماذج في بعض الأحيان معبرة عن المسائل الفكرية والسياسية التي سادت في المجتمع الإسلامي في مرحلة زمنية ولأسباب متعلقة بذلك المجتمع أكثر من تعبيرها عن الأصول الكلية اليقينية التي ينبغي أن يتضمنها النموذج. فوضعت بعض القضايا الجزئية الاحتمالية في داخل النموذج الكلي، وقلص النموذج الكلي حتى صار يحتوي على

قضية واحدة أو قضيتين، واضطرب الترتيب الداخلي لقضايا النموذج، فانعكست نتيجة لذلك كله على العلاقة بين النموذج الكلي الأعلى والنماذج الجزئية الدنيا التي ترتبط به. وصرنا نلاحظ بصورة بيّنة أن مواطن الاتصال بين العقيدة والنظم (السياسية والاقتصادية وخلافها) غير معروفة، وصارت طريقة انبثاق هذه النظم من العقيدة غير معلومة. وهذا خلل منهجي كبير يتوجب التنبيه عليه.

وعلى الرغم من أننا غير معنيين في هذا المقال بنقد النماذج الكلية التراثية أو بتقديم نموذج بديل، إلا أن المسألة ذات تعلقٍ كبير بموضوعنا، من حيث إننا نود أن نسب النموذج الجزئي الذي استخرجناه عبر التحليل المفاهيمي لنصوص القرآن إلى نموذج كلّي يفترض أننا نسلم بقضاياه لتكون مبادئ يقينية يستند إليها نموذجنا الجزئي. وهذا ما يوجب علينا أن نلقي نظرة سريعة على بعض الصياغات التراثية للنظام الاعتقادي الإسلامي، لبدي عليها بعض الملاحظات ولننوه -كما نوه غيرنا-[20] إلى ضرورة إعادة صياغة هذا النظام انطلاقاً من المضمون القرآني القطعي بطريقة منهجية واضحة، بحيث لا تدخل في دائرة العقيدة إلا المسائل والدلائل التي هي أصول الدين، ويشهد لها بذلك القطعي من نصوص القرآن والسنة، مثل التوحيد، والإيمان بالرسل والكتب، والإيمان بالقضاء والقدر، والإيمان بأصل الشرائع، والفرائض التعبدية والأحكام القطعية، وما هو في مقامها.

فهذه الأصول هي التي تلتمس فيها الصورة الكلية عن الوجود، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً بالحرف (ع) في (الشكل رقم1). ونقصد بذلك الوجود الإلهي، والطبيعي، والإنساني، والعلاقات بين هذه المراتب من الوجود. فيهمنا -مثلاً- التصور الذي يتكون لدينا بسبب هذه الأصول عن الله عز وجل: ذاته وصفاته وأفعاله، وتهمنا صورة الوجود الطبيعي والإنساني التي تعكسها لنا هذه الأصول الاعتقادية، والعلاقة بين الإله

---

20 محمد المبارك: نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، ص17، سلسلة رسائل إسلامية المعرفة؛ الدار العالمي للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1989م، وانظر كذلك محمد إقبال:

The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore: Institute of Islamic Culture, 1986, p56.

وانظر كذلك لؤي صافي: "نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية"، مجلة إسلامية المعرفة، العدد الأول، السنة الأولى، يونيه 1995، ص31-55؛ وعبدالمجيد النجار: "دور الإصلاح العقدي في النهضة الإسلامية"، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الأولى، العدد الأول، يونيه 1995، وكذلك "الإيمان والعمران"، المصدر نفسه، السنة الثانية، العدد الثامن، أبريل 1997.

وهذين الوجودين، والعلاقة بين الإنسان والإله من جهة، وبينه وبين الطبيعة من جهة أخرى. وما لم يفلح النموذج الكيل في إعطائنا هذه الصورة بوضوح، فلين نفلح في استخراج النماذج الجزئية من هذه الكليات أو ربطها بها.

هذا مع لمنا التام بأن استخراج مثل هذه **الكليات اليقينية وإقامة البرهان عليها** هو شغل الأصوليين والمتكلمين، وأن على أصحاب النم الجزئية أن "يسلموا" بها ويجعلوها مقدمات ضرورية لهم، دون أن يطالبوا بإقامة برهان عليها، لأن مبادئ الصناعة، كما يقول المنطقيون: لا تبرهن في تلك الصناعة، "وإنما تبرهن في علم فوقها".[21] ولكن لأنا نعلم أن هذه (العلوم الفوقية) قد ضعف اتصالها بالقرآن وانقطع اتصالها بالوجود، فلم تعد قادرة على إعطاء الصورة القرآنية التي نبحث عنها، صرنا نعاود الاتصال المباشر بالقرآن، ونتلمس الأصول فيه أكثر من التماسنا إياها في علمي الأصول والكلام، فماذا في القرآن؟

تحتوي آيات القرآن –بالطبع– على جميع هذه المسائل ولكن بصورة متفرقة، بحيث تأتي متداخلة مع الموضوعات والمسائل الأخرى، وذلك وفقاً للخاصية القرآنية المتفردة في التأليف بين المعاني وعرض المسائل. وهذا يعني أن على الذي يريد أن يحصل على الصورة الكلية المجردة للموجودات وعلاقاتها أن يقوم هو بعملية التجريد، فيفك بعض الآيات عن سياقها الظرفي، ويؤلف بينها بطريقة منا ليحصل على قواعد عامة يسميها قواعد الاعتقاد، أو على مبادئ مفردة يسميها مقاصد الشريعة، أو خطة الخلق أو ما يشبه ذلك، وكله شائع بين نظار المسلمين.

على أننا هنا ننأى عن فكرة البحث عن قواعد عامة أو مبادئ مفردة، ونفضل البحث عن منظومات من القضايا ذات الاتساق الداخلي والاعتماد المتبادل، وهذا يجعلنا نقترب من مبحث المقاصد الذي فصله **الشاطبي**، ومن مبحث خطة الخلق الذي أشار إليه بعض إخواننا المعاصرين.[22]

---

21 ابن سينا: البرهان، مصدر سابق، ص98.

22 انظر مثلاً عبد الحميد أبو سليمان: أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المنهجية الإسلامية (1)، 1994م، ص135-136. ومحمد الحسن بريمة: المعرفة بين النموذج الإسلامي والنموذج العلماني، الخرطوم: سلسلة رسائل التأصيل (رقم2)، ديسمبر 1995، ص17 وما بعدها.

ولكننا –مع ذلك– نفضل أن تكون مبادئنا الكلية هي آيات القرآن القاطعة التي بيّنت أصول الشرائع التي جاء بها جميع الرسل، إذ إن هذه الأصول هي قضاء الله وقدره التشريعي المقابل لقضائه وتقديره التكويني، أو هي خطة الأمر التي تقابل خطة **الخلق**، وهي الدين الذي شرعه الله للناس وأمرهم أن يقيموه وألا يتفرقوا فيه، وهي الأصول التي وصى الله تعالى بها نوحاً وإبراهيم وموسى وعيسى، وأمر الله بها محمداً صلى الله عليه وسلم، كما توضح ذلك آية (الشورى: 13).[23] وهذه الأصول، وإن كانت أصول التشريع، إلا أنها تشكل في الوقت ذاته أصول المجتمع، وتحدد مؤسساته الابتدائية (كالأسرة). إن الرؤية القرآنية للمجتمع الإنساني (قضاء الله الاجتماعي) تتجسد خير تجسد في هذه الأصول (قضاء الله التشريعي). لقد كتبت في دراسة سابقة: "فكما أن القرآن يتحدث صراحة عن وجود ﴿آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (آل عمران: 7)، فهو أيضاً يدل في إشارات عديدة على أن هناك (تنظيماتٍ محكماتٍ) هن أم المجتمع، ويشير أيضاً إلى أن هناك تلازماً ضرورياً بين أم الكتاب وأم المجتمع، فإذا انحلّ هذا الرباط انحلّ المجتمع تبعاً لذلك وذبلت العقيدة".[24]

فما هي أمهات الكتاب التي تشكل أمهات المجتمع؟

أمَّهات الكتاب أمهاتٌ للمجتمع

إننا اعتماداً على ما ورد في صريح القرآن: سورة المائدة: (151)، والأعراف: (29–33)، والأنعام: (151–152)، والإسراء: (23–29)، والشورى: (13–30) وغيرها،[25] نستطيع أن نحدد أصول الأمر

---

23 ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنْ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ﴾ (الشورى: 13).

24 ﴿التيجاني عبد القادر: "رؤية قرآنية لفلسفة السياسة"، مجلة قراءات سياسية، السنة الخامسة، العدد الثاني، 1995، ص26.

25 – ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاَّ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَلا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُمْ مِنْ إِمْلاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَلا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لا نُكَلِّفُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (الأنعام: 151–152).

– ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ (29) فَرِيقاً هَدَى وَفَرِيقاً حَقَّ عَلَيْهِمْ الضَّلالَةُ إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ (30) يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ (31) قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنْ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ

التشريعي، ثم نقسمها إلى منظومات متسقة، نجعل كل منظومة منها أصلاً يقوم على أساسه قطاع من قطاعات المجتمع، وذلك على النحو الآتي:

أصول الأمر التشريعي أصولاً لنظم المجتمع

1- أصول النظام التعبدي • التوجه بالعبادة خالصة لله. • إقامة الصلاة والصوم والزكاة والحج. 2- أصول النظام الاجتماعي • بر الوالدين. • صلة الأرحام. • تحريم الفواحش. • تحريم قتل الذرية. 3- أصول النظام الجنائي • تحريم قتل النفس بغير حق. • تحريم البغي. • القيام بالقسط (العدل). • إقامة الشهادة لله.	4- أصول النظام السياسي • إقامة الدين وعدم التفرق فيه (الأمة). • الاستقامة على أمر الله (رعاية النظم الأخرى وتطويرها). • الوفاء بالعهود (الآخر). 5- أصول النظام الاقتصادي • إقامة الوزن والكيل بالقسط. • تحريم الإسراف والتبذير. • الوفاء بالعهود.

الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (32) قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَاناً وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ (33)﴾ (الأعراف: 29-33).

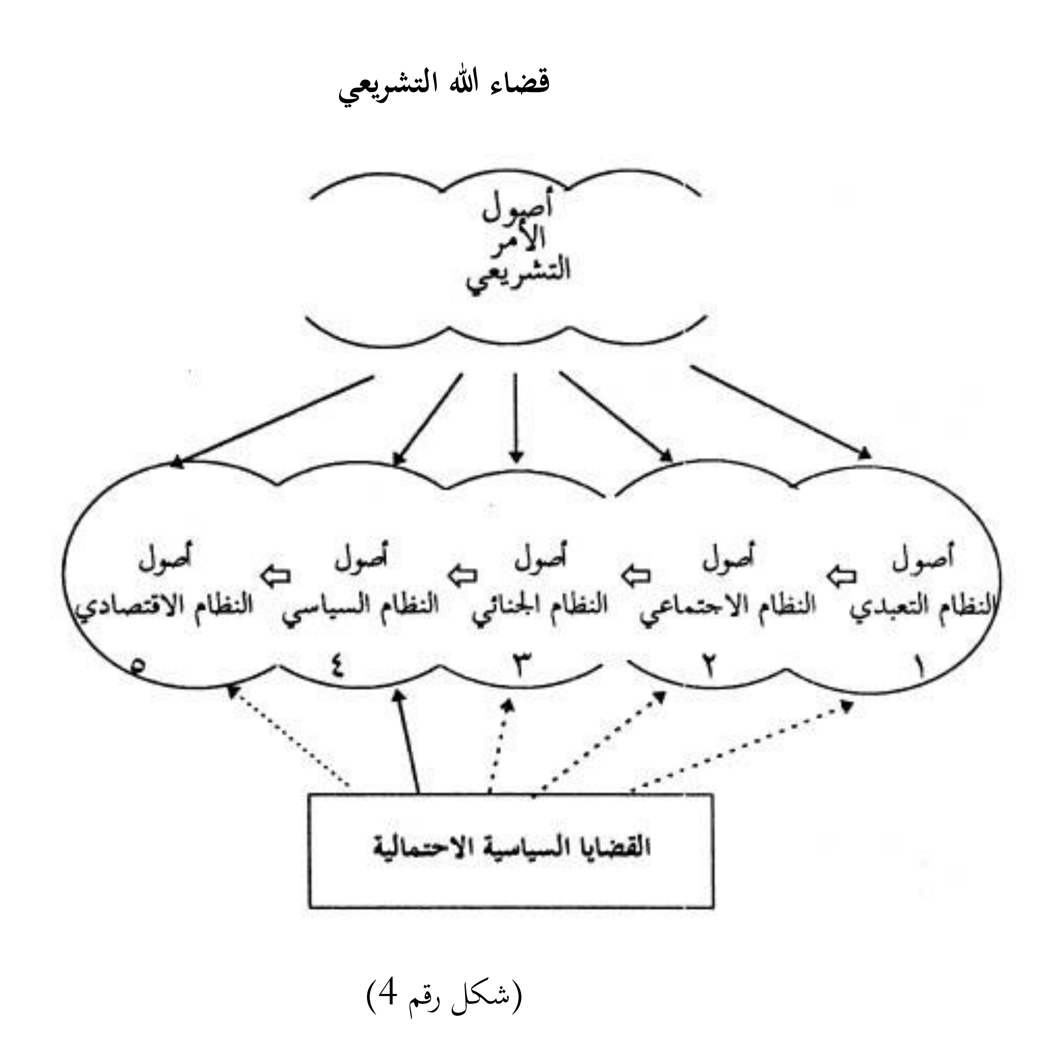
- ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاهُمَا فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلاً كَرِيماً (23) وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنْ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيراً (24) رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ إِنْ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلأَوَّابِينَ غَفُوراً (25) وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلا تُبَذِّرْ تَبْذِيراً (26) إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُوراً (27) وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمْ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلاً مَيْسُوراً (28) وَلا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً (29)﴾ (الإسراء: 23-29).

- ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنْ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ (13)﴾ (الشورى: 13).

(جدول رقم 2)

ويمكن -لمزيد من الإيضاح- أن نعبر عن موضوعات الأصول هذه في الشكل التخطيطي الآتي:

قضاء الله التشريعي



(شكل رقم 4)

نلاحظ في الشكل السابق كيف أن أصول الأمر التشريعي قد انقسمت إلى مجموعة من الأنساق المتسقة المتساندة، وأن هذه الأنساق قد صارت أصولاً لنويات اجتماعية يأخذ بعضها برقاب بعض، تداخلاً وتعاضداً واعتماداً متبادلاً.

أما الجزء الأوسط من الشكل فهو يوضح موضع التلاقي بين النموذج الكلي -ممثلاً في هذه الأصول- والنماذج الجزئية التي تمثلها الأسهم الصاعدة، حاملة القضايا السياسية الاحتمالية، التي سبق أن توصلنا إليها عن طريق عملية التحليل المفاهيمي للألفاظ السياسية في القرآن.

أما وقد بلغنا هذه المرحلة من صياغة النموذجين الكلي والجزئي، فنود أن ننظر في الأمور الآتية: ماذا ينتج عن اتصال هذين النموذجين؟ ويكف تؤثر القضايا الأصولية اليقينية في القضايا الاحتمالية؟ وما الثمرة المعرفية التي نجنيها من حيث القدرة على التحليل والتفسير والتأويل؟

إنّ أفضل ما نبدأ به هنا أن نجري تجربة على القضية الاحتمالية السابقة التي قادنا إليها تحليلنا لمفهوميْ القوة والعهد، وهي:

"إن التكتل السياسي الذي يقوم على عهد مرعي، يشكل مصدراً من مصادر القوة للوحدات الاجتماعية الداخلة فيه".

فنرفع هذه القضية إلى النموذج الكلي (كما توضح الأسهم الصاعدة في الشكل رقم 3)، فماذا نجد؟ سنجد جزءاً من القضية (رعاية العهد) يحظى بتأييد تام من النموذج الكلي، خاصة في القطاعين السياسي والاقتصادي، ولكن فيما عدا ذلك، فإن النموذج الكلي سيطرح عدداً من التساؤلات عن هذا التكتل السياسي، وعدداً من التحفظات، ثم ينتهي بوضع عدد من الشروط للموافقة عليه واعتماده. وسيأتي على رأس هذه الشروط أن هذا التكتل ينبغي أن يسير في اتجاه دعم النظم المشار إليها في الدوائر الأخرى (1، 2، 3، 5)، أو ألاّ يؤدّي -على الأقل- إلى الإخلال بها وإضعافها. وهذا يعني أن رفع قضايا النموذج الجزئي ونسبتها إلى قضايا النموذج الكلي ستكسبنا شيئين مهمين على الأقل:

أولهما: أنها ستؤكد لنا صدق الافتراض أو عدم صدقه وفقاً لمسلمات النموذج؛ وثانيهما: أنها ستحدد لنا وترينا (الوزن) الذي يمكن أن تناله مثل هذه القضية أو القيمة منسوبة إلى جملة القيم التي يحتويها النموذج

الكلي.[26] هذا أمر في غاية الأهمية، لأننا ما لم نعرف (الوزن) الذي تأخذه كل قيمة، فإننا لا نستطيع أن نفاضل بين هذه القيم، أو نرجح بعضها على بعض إذا نشأ تعارض بينها.

ثم إن هذه القضايا الجزئية الافتراضية التي رُفعت إلى أصول النموذج الكلي، وشهدت لها تلك الأصول، ثم رُتّبت ترتيباً تفاضلياً وفقاً لأوزانها المنسوبة إلى جملة قضايا النموذج الكلي، إنّ هذه القضايا الجزئية الاحتمالية ستتحول بذلك إلى نسق، ولو سرنا على طريقة المنطقيين لقلنا إن القضية الجزئية هي **الحد الأوسط**، فإذا نسبت إلى النموذج الكلي فإنها تكون بذلك قد نسبت إلى **المقدمة الكبرى**، وستتولد عن تلك النسبة النتيجة المنطقية، فنكون قد انتهينا إلى شكل القياس المعروف في المنطق الأرسطي. على أننا نفضل ألا يكون تركيزنا على قضية جزئية واحدة تستنبط من قضية كلية، وإنما نركز على **جملة** من القضايا الجزئية ذات الاتساق الداخلي (نشير إليها هنا بالنسق ن)، التي لا نحرص على استنباطها بصورة منطقية كاملة من النموذج الكلي، كما يحرص المنطقيون في الحد الأوسط في القياس؛ وإنما نكتفي بألا تكون مناقضة لقضايا النموذج، على أساس أن ذلك هو الحد الأدنى للتمسك بها. أما إذا شهد لها النموذج الكلي بأكثر من وجه، فإن ذلك سيعلي من قدرها، أي يعطيها (وزناً) إضافياً يميزها عن غيرها من القضايا الجزئية.

وينبغي أن نلاحظ هنا أن عملية الموازنة الداخلية بين قضايا النسق ووضع كل منها في المكان المناسب لا تتم اعتماداً على النموذج الكلي وحده، وإنما تنضاف إليه **معطيات الوجود**، كما يوضح ذلك اتجاهُ السهم الخارج من (ن) إلى مربع الوجود، والعائد من مربع الوجود إلى (ن) في يسار الشكل رقم (1). وهذا يعني أن معطيات البيئة الثقافية للباحث، وحصيلته العلمية المستفادة من التفكر في الأنفس، وتدبُّر الطبيعة، والتأمل في التاريخ الإنساني، هذه الحصيلة العلمية والثقافية تسهم بصورة شعورية وغير شعورية في موازنة القضايا، وفي إعطاء أيٍّ منها القدر الذي تستحقه من الأهمية والرفعة بالنسبة للقضايا الأخرى؛ وهي بالطبع عملية اجتهادية واعية، وقد تساعدنا في إدراك أمرين مهمين:

---

[26] ليس في مقدورنا أن نحدد هذه الأوزان بصورة رياضية قاطعة ولكن يمكن أن نفعل ذلك على سبيل التقريب، كأن نعطي عشر درجات مثلاً لأي أصل من النظم المشار إليها في الشكل رقم 3، فتكون جملة الأصول خمسين درجة؛ فإذا شهدت ثلاثة نظم مثلاً لقضية من قضايا النموذج الجزئي، فذلك يعني أن هذه القضية ستنال ثلاثين درجة من جملة خمسين، أما إذا نالت أقل من النف فهذا يجعلنا نتوقف في قبولها، وهكذا.

الأول: أن هذا النموذج الجزئي ليس هو نصوص الوحي وإنما هو تأويلها في أذهاننا.

والثاني: أن النموذج الجزئي ليس "أيديولوجية مغلقة" تنبثق من اللاشعور الثقافي والاجتماعي لتفسر الوجود، بقدر ما هو نتاج لعملية اجتهاد واعية تلتقي فيها أصول (غير ذاتية المصدر)، ومعطياتٌ وجودية ظاهرة للتجربة والاختبار، وقضايا احتمالية ناشئة عن تحليل للمفاهيم، وبقدر من هو تأليف بينها وفقاً لقواعد اللغة والمنطق. وهذا يعني أن النموذج الجزئي يمكن أن يُعدَّل ويطوَّر طالما أن الوقائع الوجودية تتجدد من حال إلى حال مع التجدد الزماني.

التأويل

أما المرحلة الأخيرة المتبقية فهي مرحلة التأويل؛ أي تحريك النموذج الجزئي نحو الوجود الظاهر، أو قل نحو الفعل السياسي تحديداً. وسيطرأ سؤال هنا عن أدوات الربط والاتصال بين هذا النموذج الجزئي ووقائع الفعل السياسي وعلاقاته ومؤسساته ومجموعاته الفاعلة... إلخ. على أن قيمة السؤال ستتضاءل إذا تذكرنا أن النموذج لا يراد له أن يعمل في فراغ، وإنما يراد له أن **يُستبْطَن** بطريقة واعية في ألباب الفاعلين السياسيين. فإذا استبطنوا النموذج فإنه سيكون في مقدور أحدهم أن يقرأ في ضوئه الواقع الإنساني والوجود الطبيعي، ويعقل التفاعلات القائمة في هذا وذاك وبينهما، مهتدياً مرة أخرى بألفاظ القرآن ومفاهيمه، إذ إن طائفة كبيرة من هذا الألفاظ القرآنية السياسية تحمل في طياتها "أوصافاً"، أو هي ذاتها أوصاف للأعيان والعلاقات السياسية الكائنة فعلاً وواقعاً أو التي يجب أن تكون.

فالقرآن مثلاً لا يكتفي بإعطائنا (مفهوم) القوة أو العهد أو الأمانة... إلخ، وإنما يذهب خطوة أخرى فيمدنا (بأوصاف) الأقوياء، وأوصاف علاقاتهم وأنماط حياتهم. وتمدنا السنة كذلك بمزيد من الأوصاف، كقوله صلى الله عليه وسلم" :ليس القوي بالصرعة وإنما القوي من يملك نفسه عند الغضب"، أو قوله صلى الله عليه وسلم" :الكبر بطر الحق، وغمط الناس".[27] فإذا تأملنا هذه الأوصاف، فإنها تساعدنا في التعرف

[27] نقلاً عن ابن تيمية: الرد على المنطقيين، تحقيق د. رفيق العجم، بيروت: دار الفكر اللبناني، 1993، ص73.

على التعينات الوجودية المقابلة لتلك المفاهيم التي سبق استخراجها؛ وهذا من شأنه أن يساعدنا في عملية الربط بين النموذج الجزئي وظواهر الوجود (السياسي أو غيره).

فالوصف (أو الحدّ في تعبير المناطقة المسلمين)[28] يسهم في تكويني صورة ذهنية عن الموجودات الموصوفة بتحديد جنسها وفصلها، إجابة على سؤال الماهية، مثل: ما هو الشيء الذي يشير إليه هذا الاسم لتمييزه عن سواه؟ أو إجابة عن سؤال: لم هذا الشيء؟ أي ما هي العلة التي من اجلها يوجد؟ إلخ. فهذا التصور القَبْلي علامة تقودنا إلى التعرف على العين المطلوبة، كما يشرح ذلك **ابن سينا**.[29]

وسنجد هنا أن عملية المطابقة بين أوصاف القرآن وأعيان الوجود (أي عملية تأويل الخبر القرآني، كما سنفصل معاني التأويل لاحقاً) تتطلب خبرة وعلماً بخصائص هذه الموجودات (الناس) وسيرتها في الحياة، وهيئاتها التي تكون عليها، والعلاقات التي تصير بينها، والمآلات التي تنتهي إليها... إلخ. وهذه عملية اجتهادية يحتاج فيها الباحث إلى نظر فاحص في الوجود الإنساني والطبيعي، وإلى استعانة بما توفره علوم النفس والتاريخ الاجتماعي والاقتصاد والسياسة وعلوم الطبيعة وغيرها حتى يتمكن من القيام بما نسميه هنا عملية تأويل لأخبار الوحي. على أنه يجدر بنا أن نتذكر هنا أن الباحث المسلم لا يفترض فيه أن يبدأ بحثه في الوجود من نقطة الصفر المعرفي،[30] إذ إن **التصورات** التي تحملها الأوصاف القرآنية هي ذاتها معلومات أولية وأساسية عن الخصائص الذاتية والعرضية للموجودات، فينبغي على الباحث أن يبدأ بها ويسير على

---

28 نظرية الحد من المباحث المنطقية المهمة، التي اتخذ منها المنطقيون المسلمون مواقف متباينة وفقاً لاعتمادهم أو رفضهم للمنطق الأرسطي، وقد انبرى ابن تيمية لمهاجمة أتباع منطق أرسطو في كتاب الرد على المنطقيين المشار إليه آنفاً، خاصة فيما يتعلق بنظرية الحد، ص56، وما بعدها، وانظر كذلك د. عبد الله حسن زروق: "نقد ابن تيمية للمنطق وانعكاساته على مناهج البحث عند المسلمين وفي الفكر المعاصر"، مجلة الباحث، العدد الرابع، السنة الحادية عشر، 1992، بيروت لبنان. وانظر كذلك وائل حلاق في مقدمته على الترجمة الإنجليزية لكتاب جهد القريحة في تجريد النصيحة، في المصدر الآتي:

Wael. B. Hallaq: Ibn Taymiayya Against the Greek Logicians, Oxford: Clarendon Press, 1993.

29 ابن سينا: البرهان من كتاب الشفاء، ص28-29.

30 انظر التيجاني عبد القادر حامد: أصول الفكر السياسي في القرآن المكي، عمان (الأردن): المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار البشير، 1995، ص46.

هديها فحصاً لمفردات الوجود وتراكيبها حتى يكتمل علمه به وهذا هو بالطبع الموضع الذي تلتقي فيه القراءتان: قراءة الوحي وقراءة الكون.[31]

على أن عملية التأويل لا تكتمل لمجرد اكتمال المطابقة بين أوصاف القرآن وأعيان الوجود، وإنما ينبغي أن تتم عملية المطابقة (التأويلية) مع حضور مستمر للنموذج الجزئي (ن) الذي تأخذ فيه القضايا هيئة النسق المنطقي المشهود له بالصدق من النموذج الكلي؛ لأنه إذا استطعنا مثلاً أن ننزل الوصف القرآني (س) على العين الموجودة في الخارج (ص) مستفيدين من الخبرة والعلم المتوافرين (خ)، فإننا سنظل لا نعرف على وجه التحديد موقع (ص) في مجمل النظام السياسي الإسلامي، أن ما مكانه من حيث الأهمية؟ وما وزنه منسوباً إلى غيره؟ وهذا الإشكال لا يُزال إلا برفع المتغير (ص) وعرضه على النموذج (ن)، فهو الذي يرينا بوضوح منازل القيم وكيفية الموازنة بينها. وبناء على هذا يمكننا أن نضع القاعدة الآتية لتشغيل النموذج:

إن (ص) لا تكون تأولاً مناسباً لـ(س) إلا بموافقة (خ) على أن قبولها بعد ذلك سيكون مؤقتاً حتى يتأكد عدم تعارضها مع مسائل أعلى منها رتبة وأكثر منها أهمية في النموذج (ن). ويمكن أن يعبر عن ذلك رياضياً بالصورة الآتية:

ص = س، بشرط أن تكون ص متسقة مع خ و ن.

أما في حالة أن يطرأ علينا أمر لا نجد له وصفاُ البتة في كتاب الله أو سنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وهو احتمال بعيد، فيمكننا الاعتماد على معطيات الحس والتجربة، ويمكننا أن نحملها من **الأوصاف** ما نشء، ي نحولها إلى قضايا. ولكن يلزمنا عندئذ أن نرفعها إلى النموذج (ن) بالطريقة السابقة ذاتها، فإذا صدقها (ن) تم اعتمادها؛ وإذا رفضها عدنا إلى إجراء مزيد من التجارب، ومزيد من التدقيق في فحص معطيات الحسِّ والتجربة. فإذا تأكدت المعطيات الحسية بصورة قاطعة، فتتوجب علينا حينئذٍ مراجعة نسق القضايا في النموذج (ن)، فربما نكون قد أخطأنا في ترتيبها أو وصفها، أو ربما نكون قد تساهلنا في ربطها

---

31 انظر كتابات الأستاذ الدكتور طه جابر العلوان المتكررة عن مفهوم الجمع بين القراءتين، وخاصة رسالته بعنوان: الجمع بين القراءتين – قراءة الوحي وقراءة الكون، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة إسلامية المعرفة (22)، 1996م؛ وانظر كذلك مقالاً للمؤلف بعنوان "مقدمة في تأصيل المعرفة"، مجلة التأصيل (تصدرها إدارة التأصيل بوزارة التعليم العالي بالسودان)، العدد الأول، ديسمبر 1994، ص13-28.

بالنموذج الكلي. وقد نذهب في المراجعة صعوداً إلى النموذج الكلي ذاته، فتقع المواجهة الكبرى بين قطعيات الوحي وقطعيات التجربة، فإذا تعذر رفعها تماماً صارت تلك هي نهاية النموذج.

اختبار القدرة التفسيرية للنموذج

نود في هذا المقام من البحث أن نختبر القدرة التفسيرية للنموذج بأن نعرض عليه بعض المسائل السياسية التراثية التي تباينت فيها الرؤى، لنرى كيف يمكن أن يساعد في حلها. ولنبدأ هنا بما ثار بين علي رضي الله عنه والخوارج من نزاع سياسي اتخذناه مدخلاً لهذا البحث.

إننا حين نعرض المسائل التي أثارها الخوارج على النموذج المقترح سنلاحظ أن خطأهم الرئيس يكمن في زعمهم أنه يمكن العبور من النص القرآني إلى أعيان الموجودات السياسية مباشرة دون الحاجة إلى النموذج، واعتبارهم تحكيم النموذج تحكيماً للرجال في كتاب الله. وهذا هو الذي جعل علياً رضي الله عنه يؤكد أن القرآن مداد على ورق، وأنه لا يمكن أن يتصل بالوجود الظاهر في السياسة (وغيرها) إلا من خلال أفهام الرجال. (وأفهام الرجال قد تعمل من خلال نموذج خفي أو ظاهر كالذي نحاول تقديمه الآن).

فإذا تابعنا عرض حجة الخوارج على النموذج فسنتبيّن ضعفها من عدة جهات.

فهم مثلاً يتمسكون بالآية (9) من سورة الحجرات: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الحجرات: 9).

والخلاف هنا لا يدور حول تحديد الفئة الباغية، ولا حول مشروعية قتالها، وإنما يدور حول عبارة ﴿حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾، أي كيف نؤوّل معنى الفيء إلى أمر الله؟ وجرياً على طريقتنا، فإننا نبحث عن (الأوصاف) القرآنية المتصلة بشبكة المفاهيم. وليس من الصعب أن نجد أن أوصاف الإفاءة المقصودة في القرآن هي كذا وكذا، ولكن هذا على العموم لا يكفي لإطلاق الحكم، وإنما ينبغي أن ننظر في معطيات التجربة والعلم، فقد تدلنا هذه على أن المتقاتلين لا يحدثون في العادة تغييراً جذرياً في مواقفهم دفعة واحدة، وإنما يطلقون بوادر وإشارات تدل على نواياهم، ويبحثون علن مخارج سياسية ودبلوماسية لحفظ ماء الوجه.

فقد يكون رفع المصاحف والدعوة إلى إيقاف الحرب والاحتكام إلى القرآن، قد يكون ذلك كله بادرة للعودة إلى أمر الله، وقد يكون خداعاً كذلك. فالأمر إذن محل اجتهاد ونظر، ولا يمكن أن نقذف بآيات الحجرات فتقع آلياً على مجموعة رافعي المصاحف فنعلم خداعهم. فالاحتجاج بالآية غير صحيح لأن المناط لم يتحقق واقعاً بصورة كافية وواضحة.

ومن ناحية أخرى، فإنه حتى لو تحقق المناط، كأن تدلنا التجربة بصورة قاطعة (وذلك غير ممكن في تقدير الأمور السياسية) على أن في الموقف مخادعة، فإننا حين نعرض الدعوة إلى إيقاف الحرب والاحتكام إلى القرآن على نسق القضايا في نموذجان فسنجدها في قمة النسق أهمية (ولو أن مجموعة **معاوية** تعرف ذلك لما بادرت لرفع المصاحف).

فهذا محدّد مهم لم يلتفت إليه الخوارج، ولكنه كفيل بأن يجعلنا نميل إلى جانب إيقاف الحرب، وإلى قبول فكرة الاحتكام، لا بوصفها إفاءة تامة إلى أمر الله، ولكن ظناً بأنها خطوة في طريق الإفاءة. فالنموذج قد ساعدنا في اتخاذ قرار بإيقاف الحرب والدخول في مفاوضات دبلوماسية. أما إذا ثبت فيما بعد أن رفع المصاحف كان خدعة عسكرية (كما عرف تاريخياً)، فإن ذلك لا يعني خطأ في القرار، وإنما يعني أن النموذج يفرض أخلاقاً معينة في القتال، علينا أن نلتزم بها حتى ولو تسببت في بعض الخسائر. فإذا كنا على قناعة بهذا، فلا عيب في النموذج ولا خطأ في القرار، أم إذا لم تكن هذه قناعاتنا فعلينا إذن أن نغير النموذج ونعدل الترتيب القيمي فيه. ولا يستطيع أحد من الخوارج –أو غيرهم– أن يقول: إن علينا أن نكسب الحرب ضد فئة **معاوية** بأية طريقة كانت، وهو يعلم أن الغرض من التحكيم أصلاً هو محاولة للإصلاح بين أخوين من المؤمنين وقع بينهما قتال، كما تشير إلى ذلك آية الحجرات السابقة التي استشهدوا بها.

أما حجتهم الأخرى فتدور حول قوله تعالى: ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ (المائدة: 95)، فهم يستشكلون أن يكون **عمرو بن العاص** حكماً عادلاً، فكيف يكون عدلاً وكان بالأمس يقاتلهم؟ أم إذا لم يكن عدلاً فكيف يحتكمون إليه؟

وواضح أن ما يوقع في مثل هذا الإشكال هو غياب النموذج أو عدم المقدرة على تشغيله. فلو أدخلنا الآية في جهازنا التحليلي (النموذج) لأرانا أن تحديد عدالة **عمرو بن العاص** مسألة علمية لا تعتمد على

واقعة واحدة هي اشتراكه في القتال إلى جانب **معاوية**، وإنما تعتمد على النظر الموضوعي في سجل حياته العامة، وفي ظروف الفتنة وملابساتها التي أعقبت مقتل الخليفة **عثمان** رضي الله عنه، وكيفية انعقاد البيعة **لعلي** رضي الله عنه على عجل في ظروف أمنية مضطربة. والنظر في هذه الحيثيات لا ينتهي إلى نتيجة قاطعة بأن **عمرو بن العاص** شخص فاقد لشرط العدالة مطلقاً. صحيح أن موقفه يثير شيئاً من الشكوك، ومن المتوقع أن تتردد مجموعة **علي** رضي الله عنه في قبوله؛ ولكن إذا عرنا مسألة عدالته هذه على نسق القضايا في نموذجنا، فسنجدها أقل أهمية من قضية الإصلاح بين الفئتين المتقاتلتين وحقن دماء المسلمين. أي أن النموذج يشير علينا بألا نصر على **عدالة** الحكم إذا كان ذلك الإصرار سيؤدي إلى نسف المفاوضات الجارية، واستئناف عملية القتال.

أما وقد وصلنا بالبحث إلى هذه المرحلة من إظهار للنموذج، ومن إيراد لبعض الأمثلة العملية لتوضيح قدرته التفسيرية، فنود أن نلتفت إلى مسألة أخرى على مكانة من الأهمية بحيث لا نستطيع إلا أن نتعرض لها، وهي موقع سنة الرسول صلى الله عليه وسلم في الجهاز التحليلي.

مكانة السنة في النموذج

إن المكان الطبيعي للسنة في هذا النموذج هو المربع (1) في الرسم إلى جانب القرآن العظيم. فهما يعملان معاً مصدراً أساسياً لتكوين الصورة الكلية والنموذج الأدنى المنبثق عنها. ولكن السنة –فضلاً عن ذلك– لها وظائف أخرى مهمة في مراحل إنشاء النموذج وفي تشغيله. فهي تهدينا –في مرحلة تشكيل النموذج (ن) –إلى الكيفية التي ترتب بها القيم الإسلامية، فتعلمنا مثلاً أن "الإيمان بضع وستون شعبة، أعلاها شهادة ألا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق".[32] وهذا درس في غاية الأهمية، وقد لا نستطيع إنشاء نسق القضايا الذي نتحدث عنه. فالإيمان ليس كتلة واحدة صماء، وإنما هو مجموعة من الشعب، كما أن هذه الشعب ليست متساوية القيم، وإنما يمكن أنت ترتب تنازلياً إلى بضع وستين رتبة

---

[32] حديث الإيمان بضع وستون شعبة، رواه البخاري في الجامع الصحيح: باب أمور الإيمان، ج1، ص103، ونصه: "الإيمان بضع وستون شعبة والحياء شعبة من الإيمان"، أما الزيادة في الحديث فهي في رواية مسلم ونصها "أعلاها لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق" انظر ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، ج1، ص104-105.

حسب أهميتها في مجمل النظام الإسلامي. فنستطيع أن نقوم –على سبيل المثال– باستقراء الأحاديث الصحيحة المتعلقة بالمجال السياسي والجمع بينها، ثم نرتب في ضوئها القيم والقضايا التي جاء بها القرآن الكريم. فإذا وجدنا السنة تركز على ضرورة نصب الإمام العادل وعلى النهي عن إسناد الوظائف العامة لغير ذوي الأهلية، وعلى أن القوة أمرٌ معتبر في الولاية العامة... إلخ، أدركنا كيف نرتب القيم السياسية إلى شعب جوهرية تجب المحافظة عليها في كل حين، وشعب وسطية أقل أهمية، وشعب طرفية يمكن أن يُضحّى بها في حالة الضرورة والاضطرار حفاظاً على الشعبتين الأوليين.

وفضلاً عن ذلك فإن السنة تزودنا بعدد كبير من "الأوصاف" التي حين تضاف إلى الأوصاف القرآنية، تمكننا بيسر من أن نتأول الأعيان الظاهرة. بل إن سيرة **الرسول** صلى الله عليه وسلم هي بذاتها نموذج نتعلم منه كيفية إنزال نصوص القرآن على وقائع الحياة.

روت السيدة **عائشة** رضي الله عنها أن **رسول الله** صلى الله عليه وسلم كان يقول في ركوعه وسجوده" "سبحانه اللهم وبحمدك اغفر لي... يتأول القرآن"،[33] تعني قوله: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّاباً﴾ (النصر:3). فهذا الخبر يؤكد أن **الرسول** صلى الله عليه وسلم كان يتأول القرآن في مجال العبادات الخالصة، أي يحول النص القرآني إلى حركة في الوجود الظاهر (قولاً أو فعلاً أو علاقة)، أو يقرنه بفاعل أو فعل بعينه. وإذا كان **الرسول** صلى الله عليه وسلم يتأول القرآن في مجال العبادات، أفليس من الراجح أنه كان يفعل ذلك في المجال السياسي أيضاً؟ وهو المجال الذي لم يفصّله القرآن كما فصّل وقطع في أمر العبادات؟

والذي نراه من اطلاعنا على السيرة النبوية، أن **الرسول** صلى الله عليه وسلم كان يقوم –من موقع الرسالة والإمامة– **بعملية تأويل مستمرة للأحكام القرآنية أمراً ونهياً**.

---

[33] حديث السيدة عائشة (رضي الله عنها) عن تأويل الرسول صلى الله عليه وسلم، نقلاً عن ابن تيمية: مجموعة الفتاوى، ج13، ص277.

وقد لاحظ هذا الأمر بعض العلماء فقالوا: "إن السنة هي تأويل الأمر".[34] فإذا كان ذلك كذلك فإنه يعني بوضوح أن **الرسول** صلى الله عليه وسلم أوتي -مع القرآن- جهازاً لتحليل المفاهيم وتركيبها (أي نموذجاً). بحيث يستطيع أن يضع الآيات التي تنزل عليه منجمة على الأحداث والأزمان والآيات التي تقص عليه تجارب الرسل السابقين، في مواضعها المناسبة من النسق الكلي للنظام الإسلامي، بعد أن يجردها من إطارها الظرفي الذي تنزّلت فيه. كما يستطيع -من جهة أخرى- أن يقوم بعملية معاكسة، فيستنزل الآية من النسق المجرد العام ليقرنها بالوقائع الظاهرة في الوجود، وهذا هو التأويل. وهذا يعني -مرة أخرى- أننا إذا دققنا النظر في سنة **الرسول** صلى الله عليه وسلم في المجال السياسي الذي نبحث فيه الآن، لوجدنا أن بعض أفعاله السياسية المهمة هي تأوُّل لبعض أوامر القرآن الكريم ونواهيه. فهو لا يعجل بآيات القرآن المفرقة يقتحم بها أعيان الوجود، وإنما يحركها لتأخذ مكانها في النموذج الكلي ثم يصلها من بعد ذلك بواقع الحياة.

وإذا كنا نحتاج هنا إلى بعض الشواهد التوضيحية، فلنذكر مسألة خلافة **الرسول** صلى الله عليه وسلم، وهي من كبريات المسائل السياسية التي شغل المسلمين قديماً وما زالت تشغلهم، ونصوغها في السؤال الآتي:

لماذا رفض **الرسول** صلى الله عليه وسلم أن يحدد بصورة بيّنة الشخص أو الأشخاص الذين تكون لهم من بعده الولاية السياسية العامة على المسلمين؟ هل هناك -مثلاً- نهي قرآني صريح في هذا المجال؟

والإجابة في تقديرنا أنه ليس هناك نهي قرآني، وإلا لوجدناه في القرآن، أو لبلغنا إياه **الرسول** صلى الله عليه وسلم في أحاديثه. فكيف إن نفسر هذا (الترك)؟ هل نقول إنه لم يؤمر ولم ينه وكان على التخيير؟ ولكن السؤال ما يزال قائماً: لماذا اختار الترك؟

إننا لو عدنا إلى ما ذكرناه آنفاً من أن **الرسول** صلى الله عليه وسلم كان يتحرك في المجال السياسي وهو على وعي تام (بالنموذج)، لما ترددنا في القول: إنه لم يعين للمسلمين خليفة بعده لأن النموذج يوحي بذلك ويقتضيه! فالنموذج ينضح بالقضايا التي تجعل الولاية العامة أمانة، وتقرن الأمانة بالأمة، وتقرن الأمة بالرسالة، وتنوط بالأمة مهمة خلافة **الرسول** صلى الله عليه وسلم في حمل الرسالة، فتهدي بالحق الذي جاء

---

34 نقلاً عن ابن تيمية، المصدر نفسه، ص277.

به وتعدل، **والرسول** صلى الله عليه وسلم يؤمر بأن يؤدي الأمانة إلى أهلها. لا أحد يملك هنا إذن إلا أن يقول: إن النموذج ينهى عن تعيين شخص لخلافة **الرسول** صلى الله عليه وسلم، ويشير بوضوح إلى أن يترك أمر الولاية العامة لاختيار الأمة وذلك ما فعله **الرسول** صلى الله عليه وسلم.

فخلاصة القول في هذا الأمر: إنَّ **الرسول** صلى الله عليه وسلم كان يتحرك في المجال السياسي وفقاً للمحددات التي يفرضها النموذج. صحيح أنه كان يراعي الظروف الموضوعية، ولا يغفل عن العلم الذي توفره الخبرة وتجارب الآخرين، ولكن دون تعطيل للنموذج.

روى ابن إسحاق "أن **رسول الله** صلى الله عليه وسلم جلس في المسجد يوم فتح مكة، فقام إليه علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ومفتاح الكعبة في يده، فقال: يا رسول الله، اجمع لنا الحجابة مع السقاية، فقال **رسول الله** صلى الله عليه وسلم :أين عثمان بن طلحة؟ فدعي له، فقال: هاك مفتاحك يا عثمان، اليوم يوم بر ووفاء".[35]

وفي رواية عن **ابن عباس** أن الذي طلب الحجابة مع السقاية هو والده **العباس بن عبد المطلب**، وأن الرسول صلى الله عليه وسلم رد المفتاح إلى **عثمان بن طلحة** بعد أن نزلت عليه في الموضع نفسه الآية 58 من سورة النساء ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (النساء: 58).[36]

إن هذه الواقعة تنبهنا إلى مسألة مهمة، وهي أن النموذج السياسي في الذهنية العشائرية في عهد **الرسول** صلى الله عليه وسلم كان لا يعرف صوراً لانتقال السلطة السياسية غير الصورة العشائرية الأبوية، حيث تنتقل السلطة بصورة طبيعية ومشروعة من الرجل إلى أكبر أبنائه أو إخوانه. أما إذا لم يكن له أبناء وإخوان –كحالة **الرسول** صلى الله عليه وسلم –فالأمر الطبيعي أن تنتقل السلطة إلى العم وأبناء العمومة. وهذا هو النموذج العشائري التقليدي الذي كان يحفز **العباس وعلياً** –من حين لآخر– ليتقدما بطلب الولاية العامة، كما تدل على ذلك الأخبار الآتية: فقد روى عن **علي** رضي الله عنه أنه قال: "قلت **للعباس**:

---

35 ابن هشام: السيرة النبوية، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1955م، ج2، ص412.

36 انظر الألوسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، بيروت: دار الفكر، 1978م، ج4، ص63.

سل لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم الحجابة، قال فسأله، فقال صلى الله عليه وسلم :لأعطيكم ما هو خير منها السقاية بروائكم ولا تزروا بها".[37]

وروي عن **علي** صلى الله عليه وسلم قال: "قلت **للعباس**: سل النبي صلى الله عليه وسلم يستعملك على الصدقة، فسأله فقال: ما كنت لأستعملك على غسالة ذنوب الناس".[38]

وعن **الضحاك بن حمزة** قال: "قال العباس بن عبد المطلب: يا رسول الله استعملني، فقال له **رسول الله** صلى الله عليه وسلم :يا **عباس،** يا عم النبي، نفس تنجيها خير من إمارة لا تحصيها".[39]

فأنت ترى هنا كيف صارت "العشيرة" تمثل ضغطاً سياسياً على "النبوة" لتجعل الصلة الرحمية بالنبوة "ميراثا" تسوغ به مشروعية الولاية على المسلمين، وهو اتجاه كان مقبولاً وسائداً في العرف العربي القبلي. ولو استخلف **الرسول** صلى الله عليه وسلم عمه **العباس بن عبد المطلب** لما رأت بطون قريش في ذلك بأساً خاصة لقرابتهما له صلى الله عليه وسلم، علاوةً على ما يمتاز به كل منهما من فضل وبذل في سبيل الإسلام. ولكن **الرسول** صلى الله عليه وسلم مع كل ذلك أعرض إعراضاً شديداً ورفض أن يجعل الأمر في "عشيرته"، لا لأن هناك نصاً قرآنياً بعينه ينهى أن تكون الخلافة **للعباس** أو **لعلي** من بعد **الرسول** صلى الله عليه وسلم، ولكن لأن **الرسول** صلى الله عليه وسلم كان حين يضم آيات النبوة والخلافة والأمانة لتأخذ مكانها في النموذج يتضح له تأويلها على الواقع بصورة جلية، فيقرر في حزم أن الأمة لا العشيرة هي التي ينبغي أن ترث الرسالة.

إن تأمل هذا النهج النبوي ومراعاته يهديان إلى كيفية تحليل الأحكام القرآنية وإعادة تركيبها، فنصعد بها مرة إلى النسق الكلي، وننزل بها مرة أخرى إلى ظواهر الوجود الجزئية المشتبكة بواقعها الاجتماعي وبظرفها الزمني، متأولين القرآن في حالتي الصعود والنزول.

---

37 ابن سعد: الطبقات الكبرى، بيروت: دار صادر، د. ت، ج4، ص25.

38 المصدر نفسه، ص27.

39 المصدر نفسه، ص27.

هذا، وينبغي أن نلاحظ هنا أن تأويل **الرسول** صلى الله عليه وسلم لأوصاف القرآن العامة وأوامره ونواهيه المطلقة، أي ربطها بأعيان الوجود الاجتماعي السياسي، نوع من التخصيص المؤقت الذي يبقى ببقاء الظرف الذي استلزم التخصيص ويزول بزواله، فيعود النص القرآني إلى إطلاقيته وعمومه. ولإيضاح هذه المسألة نشير إلى تخصيصه صلى الله عليه وسلم للأمر العام بإعداد القوة في سورة الأنفال بالرمي، قال تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ (الأنفال:60). أخرج **أحمد ومسلم** عن **عتبة بن عامر الجهني** قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول وهو على المنبر "وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة، ألا إن القوة الرمي، قالها ثلاثاً".[40]

فالرسول صلى الله عليه وسلم قد **عيَّن** القوة المأمور بإعدادها في القرآن بالرمي بالنبال، وهذا كما هو ظاهر تأويل اجتهادي من موقع القيادة السياسية والعسكرية، وهو تأويل مؤسس على نظرة موضوعية إلى الإمكانات العسكرية المتاحة للمسلمين بعد معركة بدر في السنة الثانية للهجرة. **والرسول** صلى الله عليه وسلم لم يكن غافلاً عن الأنواع الأخرى من القوة، كالحصون والدروع والخيول، ولكن الظرف الاقتصادي الذي أكان يعيشه المسلمون لم يكن يسمح بصناعة هذه المعدات أو شرائها، وغاية ما كان متاحاً للقيادة هو أن تلجأ إلى الاستدانة في حالة ما إذا قررت أن تتقوى بالدروع وأنواع الأسلحة الأخرى، على ما في استدانة الأسلحة من المشركين واليهود من مخاطر أمنية وسياسية.

أما النبال فقد كانت أقل تكلفة من الناحية الاقتصادية، وميسورة الإعداد من الناحية الصناعية، وذات كفاءة عسكرية لا بأس بها مقارنة بأسلحة العدو. فإذا خصَّصها **الرسول** صلى الله عليه وسلم بأنها هي القوة المقصودة تحديداً في ذلك الظرف، فهو تخصيص صائب بلا ريب.[41] إلا أنه –من المؤكد–

---

40 الألوسي، المرجع نفسه، ج10، ص24.

41 انظر البيهقي (أبوبكر بن الحسين): "كتاب السبق والرمي"، في السنن الكبرى، بيروت: دار الفكر العربي، بدون تاريخ، ج10، ص13-15، حيث أورد أخباراً تفيد أن الرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن القوس الفارسية، وحث على استخدام القوس العربية. وقد ذلك البيهقي ضعفاً في رواة تلك الأخبار، ولكن جو النقاش بين أهل الحديث حول رفض الأقواس الفارسية وتفضيل الأقواس العربية عليها، والخصائص القتالية المحمولة من خارج الجزيرة العربية (الأقواس العربية نفسها لم تكن تصنع في الحجاز، وإنما كانت تحمل من البحرين، كما في المصدر نفسه)، كما أن هذا النقاش يرجح الظن بأن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن يحث على مجرد الرمي بقدر ما كان يحث المسلمين على استخدام الأسلحة التي كان في مقدورهم صناعتها.

تخصيص مؤقت رهين بظروفه، إذا ثبت أن **الرسول** صلى الله عليه وسلم قد استصوب فكرة الخندق في بقض المعارك، واشترى الخيول والسلاح من نجد[42] استعداداً لمعارك أخرى، اضطر لأن يستعير دروعاً وسلاحاً من **صفوان بن أمية** في غزوة حنين.[43] فليس ثمة إشكال إذا قلنا: إن بعض تخصيصات الرسول صلى الله عليه وسلم للآيات العامة في المجال السياسي تخصيصات مؤقتة، لا ينبغي أن تضفي عليها صفة الإطلاق والعموم التي يتميز بها النص القرآني.

إلا أن بعض أصحاب التفسير بالمأثور ظلوا يستشعرون شيئاً من الحرج وهم يلاحظون أن الرمي بالنبال اليوم لا يصيب هدف القصد من العدو، لأنهم استعملوا الرمي بالبندق والمدافع، ولا يكاد ينفع معهما نبل، فطفقوا يقررون على شيء من استحياء قائلين: "لعل فضل ذلك الرمي يثبت لهذا الرمي لقيامه مقامه في الذب عن بيضة الإسلام".[44] وهذا تردد لا مسوغ له، فليس للنبل فضل خاص على غيره من الأسلحة فيقاس فضلها عليه، وإنما هو ضرب من أدوات القوة اقتضته ظروف بعينها، ويمكن التحول عنه إلى أدوات أخرى تناسبها ظروف أخرى بلا تهيب أو حرج.

ولقد كان الصحابة –رضوان الله عليهم– يتبعون هذه المنهجية النبوية قدر استطاعتهم، وذلك ما يعطي تجربة الخلافة الراشدة أهمية خاصة. فقد كان الخلفاء الراشدون على وعي كافٍ بمنهجية تفسير القرآن وتأويله، في إطار النموذج الذي لم يغب عن أذهانهم، وفي حدود المعلومات التي توفرها التجربة والنظر في الآفاق والأنفس في عهدهم.

روى **الطبري** في أخبار عام 21هـ، أن **عمر بن الخطاب** رضي الله عنه حين أمّرَ **عماراً بن ياسر** رضي الله عنه على الكوفة قرأ قوله عز وجل: ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ (القصص:5)،[45] غير أنه عزله فيما بعد حين كتب أهل الكوفة إلى **عمر** ذاكرين أن

---

42 ابن هشام، مصدر سابق، ص245.

43 المصدر نفسه، ص440.

44 الألوسي، مصدر سابق، ص24-25.

45 المصدر نفسه، ج4، ص139.

عماراً "ليس بأمير، ولا يحتمل ما هو فيه، ونزا به أهل الكوفة"،[46] وقالوا إنه: "غير كافٍ ولا مجز ولا عالم بالسياسة"،[47] وقالوا لعمر: "والله ما يدري علام استعملته"؛ فعزله عمر بعد استيضاح للأمر ومواجهة بينه وبين أعيان الكوفة، ثم دعاه بعد ذلك، فقال: أساءك حين عزلتك؟ فقال: والله ما فرحت به حين بعثتني، ولقد ساءني حين عزلتني، فقال: لقد علمت ما أنت بصاحب عمل، ولكني تأولت ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ (القصص:5)".[48]

يظهر من هذه الواقعة بوضوح كيف أن **عمر** رضي الله عنه كان يتأسى بالمنهج النبوي في تأويل القرآن في مجال السياسة. فالآية ليس فيها أمر مباشر بفعل، وليس فيها نهي، وإنما هي آية في سياق الحديث عن نبأ **موسى وفرعون**، وتقرر أن الله يريد أن يجعل ورثة فرعون إلى المستضعفين من قوم **موسى**. فيفك عمر الآية عن سياقها الظرفي ذاك ويصعد بها ليدرجها في نموذج القضايا السياسية، فيريه النموذج أن رفع المستضعفين، وإشراكهم في والولايات العامة أمر مرغوب فيه، ثم ينزل بالآية ليتأولها في الواقع السياسي، فيختار عماراً والياً على الكوفة، غير أن النتيجة المرجوة لم تتحقق، إذ أثبت الواقع أن عماراً لم يكن مناسباً وتم عزله.

كيف يستطيع النموذج أن يفسر هذا الإخفاق؟

إن الإخفاق لا يعود إلى ضم النص إلى نسق القضايا في (ن)، ولا يعود إلى عجز النموذج عن إعطاء القيمة المناسبة لتولية المستضعفين، وإنما يعود إلى مرحلة التأويل، فهذه المرحلة تحتاج إلى المعلومات التي يوفرها العلم والتجربة، فلو جمعت المعلومات الكافية عن سيرة عمار، وقرنت مع المعلومات الموضوعية المتوافرة عن الأوضاع السياسية والاجتماعية في الكوفة، وحللت هذه المعلومات بصورة كافية (في مؤسسة من مؤسسات الشورى)، لكان من الممكن أن يقع الاختيار على **بلال بن رباح** مثلاً وليس على **عمار**؛ أو لرأت القيادة أن تولي المستضعفين، ولكن بعد مرحلة من التدريب والتأهيل، إذ إن المحددات النموذجية لا تعمل في فراغ، وإنما تُدْعَم بمعطيات التجربة والعلم، وإلا لصار النموذج أيديولوجيةً صماءَ تفرض على الواقع فرضاً فيحطمها الواقع تحطيماً.

---

46 المصدر نفسه.

47 المصدر نفسه.

48 المصدر نفسه.

التأول مطابقة بين معاني الوحي وأعيان الوجود وعلاقاته

لم نقصد بالتأويل في هذا المقال المعنى السائد والمقرر بين أهل العلم لمفهوم التأويل: الانصراف عن المعنى الحقيقي للفظ القرآن على معنى آخر يسمى مجازاً أو كنايةً استناداً إلى بعض القرائن اللغوية. وإنما قصدنا بالتأويل المعنى الآخر الذي لم يهتم به اللغويون والأصوليون كثيراً على أهميته وشيوع استخدامه في القرآن. فقد ورد التأويل في سورة الكهف: ﴿سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْراً﴾ (الكهف: 78)، وفي سورة يوسف: ﴿يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيايَ مِنْ قَبْلُ﴾ (يوسف:100)، وفي سورة الأعراف: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾ (الأعراف:53) وغيرها من سور القرآن؛ وهو في هذه الآيات لا يُقصد به صرفُ اللفظ القرآني عن المعنى الحقيقي في اللغة إلى معنى مجازي، وإنما يقصد به ربط الوصف القرآني بالأعيان الظاهرة في الوجود، أو بالعلاقات بينها. فتأويل الرؤيا هو مآلُها وتحققها في الوجود. ومع وضوح هذا المعنى في القرآن إلا أن الجدال في كتب التراث قد احتدم وتطاول حول التأويل بمعناه الاصطلاحي الكلامي، ذلك لأنه ارتبط في بعض مراحل التطور الفكري للأمة بالكلام في آيات الصفات وآيات القدر والمتشابه الذي لا يعلم معناه، ثم صيغت المسالة لتصبح: "هل يجوز أن يشتمل القرآن على ما لا يعلم معناه؟". وفي حالة الإجابة بالنفي فالنتيجة أنه لا بد من اللجوء إلى التأويل؛ فكثر المبدعون من دعاة التأويل، وصاروا مراتب –كما ذكر ابن تيمية–[49] ما بين قرامطة وباطنية يتأولون الأخبار والأوامر، وما بين صابئة وفلاسفة، وما بين جهمية ومعتزلة يتأولون بعض ما جاء في اليوم الآخر، وفي آيات القدر ويتأولون آيات الصفات.

ومنشأ الإشكال كما لاحظ **ابن تيمية** هو الاشتراك في **لفظ التأويل**، ولذلك فقد وضع رسالة **الإكليل في المتشابه والتأويل**[50] ليبيّن هذه المسألة. وقد توصل في هذه الرسالة، وبعد نقاش علمي جاد، إلى نتائج ليس لدينا مزيد عليها، فنوردها موجزة في النقاط الآتية:

---

49 ابن تيمية: مجموعة الفتاوى، 1398هـ، ج13 (مقدمة التفسير)، ص387.

50 المصدر نفسه، ص287.

1- إن التأويل في عرف المتأخرين، من المتفقهة والمتكلمة والمحدثة والمتصوفة ونحوهم، هو صرف اللفظ عن المعنى المرجوح لدليل يقترن به، وهذا هو التأويل الذي يتكلمون عليه في أصول الفقه ومسائل الخلاف. فإذا قال أحدهم: هذا الحديث أو هذا النص مؤول أو هو محمول على كذا، قال الآخر: هذا نوع تأويل، والتأويل يحتاج إلى دليل، والمتأول عليه وظيفتان: بيان احتمال اللفظ للمعنى الذي ادعاه، وبيان الدليل الموجب للصرف إليه عن المعنى الظاهر، وهذا التأويل الذي يتنازعون فيه في مسائل الصفات إذا صنف بعضهم في إبطال التأويل، أو قال بعضهم آيات الصفات لا تؤول إلخ.

2- التأويل في لفظ وله معنيان:

أ- تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهره أو خالفه، فيكون التأويل "والتفسير عند هؤلاء متقارباً أو مترادفاً، وهذا -والله أعلم- هو الذي عناه **مجاهد** أن العلماء يعلمون تأويله، **ومحمد بن جرير الطبري** يقول في تفسيره: القول في تأويل قوله كذا وكذا ومراده التفسير".

ب- أنه هو المراد بالكلام نفسه، فإن الكلام إن كان طلباً كان تأويله الفعل المطلوب ذاته، وإن كان خبراً كان تأويله نفس الشيء المخبر به.

ثم يختم القول معلقا:

3- "وبين هذا المعنى والذي قبله بونٌ: فإن الذي قبله يكون التأويل فيه من باب العلم والكلام، كالتفسير والشرح والإيضاح، ويكون وجود التأويل في القلب واللسان له الوجود الذهني واللفظي والرسمي، وأما هذا التأويل فهو نفس الأمور **الموجودة في الخارج**، سواء كانت ماضية أو مستقبلة، فإذا قيل طلعت الشمس، فتأويل هذا نفس طلوعها، ويكون "التأويل" من باب الوجود **العيني الخارجي**، فتأويل الكلام هو **الحقائق في الخارج بما هي عليه من صفاتها وشؤونها وأحوالها**، وتلك الحقائق لا تعرف على ما هي عليه بمجرد الكلام والأخبار إلا أن يكون المستمع قد تصورها أو تصور نظيرها بغير كلام أو إخبار؛ لكن يعرف من صفاتها وأحوالها قدر ما أفهمَه المخاطِب".

4- وهذا الوضع والعرف الأخير -يقول **ابن تيمية**- هو لغة القرآن التي نزل بها، ويستشهد على ذلك بآيات من سورة الأعراف ويونس وآل عمران والكهف، ليصل من كل ذلك إلى أن التأويل في لغة القرآن يقصد به ما أول إليه الكلام أو يؤول إليه، والكلام إنما يرجع ويعود ويستقر ويؤوَّل إلى حقيقته التي هي عين المقصود.

فالتأويل المقصود هنا -كما بيّن **ابن تيمية**- ليس علم التفسير الذي يستمد من علوم النحو واللغة والبيان والصرف والقراءات إلخ، وإنما هو العلم بالأعيان الظاهرة في الوجود، ذلك العلم الذي يُستمد من تتبع الأوصاف التي وردت في الخبر القرآني والأوصاف التي أنيطت بأوامره ونواهيه، والوصف عند مناطقة المسلمين وغيرهم هو الحد الذي نفصل به بين المحدود وغيره. ثم يتوسع **ابن تيمية** في كتابه **الرد على المنطقيين** في شرح مفهوم التأويل مؤكداً فكرة المطابقة بين خطاب القرآن وأعيان الوجود الخارجي بأكثر مما فعل في رسالة **الإكليل**.[51]

إن إيرادنا لرأي **ابن تيمية** هذا قصدنا به أموراً ثلاثة:

أولاً: أن نثبت له الفضل.

ثانياً: أن نبدي بعض الملاحظات.

ثالثاً: أن ندل على موضع الإضافة في بحثنا هذا.

وهي إضافة حين تضم إلى رؤية **ابن تيمية** قد تزيدها تماسكاً من الناحية المنهجية، وتجعلها أكثر ثراءً وعطاء من الناحية المعرفية. أما إثباتنا فضل السبق له في إبراز مفهوم التأويل القرآني وبلورته فلا تتضح مسوّغاته إلا إذا تذكرنا أن تأويله القائم على فكرة الجمع بين القرآن والوجود هو رد مباشر على عملية التأويل الأخرى (الباطنية) التي تنصرف عن ظاهر القرآن وظاهر الوجود. لقد كان متكلمة المعتزلة هم أول من أسس بصورة فلسفية منهجية الانصراف عن ظاهر النصوص في مباحث الإلهيات بغرض تنزيه الخالق والحفاظ على الخطوط الفاصلة بينه وبين مخلوقاته. غير أن الانصراف الذي أريد له أن ينحصر في مبحث

---

51 ابن تيمية: الرد على المنطقيين، تحقيق د. رفيق العجم، بيروت: دار الفكر اللبناني، 1993، ص71-76.

الإلهيات قد تمدد من بعد –وربما عن غير قصد– في مباحث الاجتماعيات والطبيعيات، فلم يعد أحد يكترث لنصوص القرآن الظاهرة التي تصف الوجود الظاهر في صورته الاجتماعية أو الطبيعية، فيحركها نحو تلك الظواهر الوجودية التي تقابلها، ليقرأهما معاً، وهو المعنى الآخر للتأويل. ولقد حاول **داؤود الظاهري** (202-270هـ) *وابن حزم* (456هـ) أن يفعلا ذلك، فتوصلا إلى ملامح منهج كان من الممكن أن يستفاد منه في مباحث الاجتماعيات والطبيعيات، لولا أن رفضهما للأسس المنهجية التي وضعها **الشافعي** لأصول الفقه قد جر عليهما هجوماً ورفضاً جعل المذهب (الظاهري) ينزوي في هامش المذاهب الإسلامية.[52]

ثم جاء **ابن تيمية** (611-728هـ) ليعيد الحياة إلى نهج المطابقة (التأويل) بين القرآن والوجود بأحسن مما فعل **ابن حزم**؛ هو –بالطبع– لم يكتف ببلورة مفهوم التأويل وإبرازه من الناحية الكلامية؛ وإنما سعى لتوظيفه وجعله أداة تحليلية مفيدة في مجال النظرية الاجتماعية السياسية التي كان مشغولاً بها بصفة خاصة. فكان من الطبيعي –إذن– ألا يحبس نفسه كالأصوليين السابقين في الآيات والأحاديث الخاصة بالأحكام السلطانية، أو يستطرد على منهج أصول الفقه في استنباط شروط الإمام ووجوب الإمامة، وإنما كان يجيل النظر في كل نصوص القرآن، فيقتنص الأوصاف القرآنية السياسية، ويحللها ليأخذ منها التصورات الأساسية التي يذهب في ضوئها إلى تأويل الأعيان. انظر إليه كيف يتعامل مثلاً مع آية القصص: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لا يُرِيدُونَ عُلُوّاً فِي الْأَرْضِ وَلا فَسَاداً وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (القصص:83)، إذ لاحظ أن القرآن وصف الفائزين في الآخرة بأنهم (لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً)، فاستنتج من ذلك أن الناس أربعة أقسام: **القسم الأول**: قوم يريدون العلو على الناس والفساد في الأرض، وهم السياسيون المفسدون؛ **والقسم الثاني**: قوم يريدون الفساد بلا علو، وهم المجرمون العاديون؛ **والقسم الثالث**: قوم يريدون العلو بلا فساد، وهم أصحاب الديانات والمذاهب يبشرون بها ويذودون عنها؛ وأما **القسم الرابع** فهم أهل الجنة.[53] ثم يضيف على هذه الرؤية الأساسية معطيات العلم والتجربة، فتمده بمزيد من التفصيل والتفريع

---

52 للاطلاع على مناقشة معاصرة لآراء ابن حزم ومنهجه، انظر سالم يفوت: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، الطبعة الأولى، 1986م، المغرب.

53 ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1988، ص140-141.

الذي لو شاء أن يستطرد فيه لقدم إضافات مهمة في منهجية البحث السياسي والاجتماعي. وذلك هو ما جعله متميزاً عما سبقه، وممهداً الطريق لمن جاء بعده مثل **ابن خلدون**.

أما ما نتوقف عنده في تحليل **ابن تيمية** هذا، فهو أن تحديده للأعيان الوجودية المطابقة للوصف القرآني قد جاء في غيبة من النموذج، إذ إنه لم يرفع هذا القضايا الاحتمالية التي صاغها من نص واحد وتجربة حسية محدودة إلى جملة قضايا النموذج (ن)،[54] ولذلك فإن ما يتوصل إليها ن نتائج قد يكون صائباً ولكنه غير متصل بالمحددات والإلزامات والموجهات المنهجية التي يوفرها النموذج. فقد نجد في النموذج مثلاً أن ولاية أمر الناس تنال وزناً كبيراً في سلم القيم الإسلامية (كما لاحظ هو في مكان آخر).[55] والولاية بلا شك ضرب من ضروب العلو، فيشير علينا النموذج في هذه الحالة أن التقدم لولاية أمر الناس فعلٌ محمود، على أن تصاحبه إلزامات أخلاقية وقانونية مكثفة، وقد يستدعى ذلك تأهيلاً خاصاً، إلخ.

وبعبارة أخرى، يمكن القول: إن الحقيقة لا تأتي فقط لمجرد **المطابقة** بين النص والوجود، وإنما ينبغي أن يكون هذا النص **متسقاً** مع جملة النصوص الأخرى، ولذلك فإن أهم ما يمتاز به النموذج الذي نقترحه في هذا البحث أنه يوفر إمكانات عديدة للمطابقة بين الوحي والوجود، ولكنه يجعل من هذه المطابقة ذاتها مناسبات عديدة لترتيب نصوص الوحي وإعادة ترتيبها طلباً للاتساق الداخلي من جهة، وترتيب معطيات الوجود وإعادة ترتيبها لتتسق مع الوحي، من جهة أخرى. فعملية الترتيب وإعادة الترتيب هذه لا تتم إلا من خلال الجدلية المتصلة بين الوحي والوجود. وهذه الجدلية يظهرها النموذج (الشكل رقم 1) على مستوى الصورة الكلية للوجود، وعلى مستوى النموذج الجزئي المتصل بها، وعلى مستوى الوجود السياسي الأدنى، أي أننا سنتقبّل في كل مستوى من هذه المستويات عملية المراجعة وإعادة النظر إذا وقع تعارض بين بيّنات الوحي وبيّنات التجربة الوجودية. وهذا محدِّد منهجيّ أساسيّ يضمن في الوقت نفسه أن قراءتنا للأصول الكلية التي جاء بها الوحي قد عكست صورة صادقة للوجود، كما يضمن أن قراءتنا للوجود قد عكست صورة صادقة عن الأصول الكلية التي قامت عليها خطة الخلق؛ فيؤكد هذا وذاك أن أهواءنا ورغباتنا الذاتية لم

54 هذا لا يعني أنه لم يكن واعياً بالنموذج، إذ إنه قد أبرزه في ثنايا كتاباته، ولكن ما نقصده هنا أنه لم يفعل ذلك في هذا الموقع بالذات ولم يحل القارء إلى كتاباته الأخرى.

55 ابن تيمية، المصدر السابق، ص129.

تتدخل في أي من القراءتين. فالنموذج يشترط القراءة الموضوعية الصادقة للوحي وللوجود معاً، ويوفر الضمانات اللازمة لذلك.

هذا فيما يتعلق بالمطابقة. أما فيما يتعلق بالاتساق، فإن النموذج يكشف أيضاً عن اتساق داخلي يتم على ثلاثة مستويات: اتساق على مستوى المفاهيم، واتساق على مستوى القضايا، واتساق على مستوى الاتصال بين النموذجين الكلي والجزئي. ولقد أرانا التحليل المفاهيمي السابق (شكل رقم 2) أن هناك اتساقاً داخلياً بين المفاهيم القرآنية المختلفة، وأن هذا الاتساق سيكون محدِّداً أساسياً لفهم ألفاظ اللغة القرآنية. ومعنى هذا أن الحاجة إلى الوضع اللغوي السابق للقرآن ستقل إلى درجة أكبر كثيراً مما قدره بعض المفسرين والأصوليين. فقد دار جدل طويل بين هؤلاء في مسألة "الأسماء الشرعية"، والخلاف يدور كما ذكر الآمدي "فيما استعمله الشارع من أسماء **أهل اللغة** -كلفظ الصوم والصلاة- هل خرج به عن **وضعهم** (أي الوضع اللغوي السابق للقرآن) أم لا؟ فمنع القاضي أبو بكر من ذلك، وأثبته المعتزلة والخوارج والفقهاء..."، "واحتج القاضي بمسلكين: الأول: أن الشارع لو فعل ذلك، لزمه تعريف الأمة بالتوقيف في نقل تلك الأسامي، وإلا لكان مكلفاً لهم بفهم مراده من تلك الأسماء، وهم لا يفهمونه، وهو تكليف ما لا يطاق".[56]

فكأن القاضي **أبا بكر الباقلاني** يرى أنه ليست هناك طريقة لفهم معاني الأسماء التي جاءت في القرآن إلا ردها إلى الوضع اللغوي السابق لنزول القرآن، وهو الرأي ذاته الذي ذهب إليه -كما أشرنا سابقاً- **أبو عبيدة معمر بن المثنى في مجاز القرآن، والشافعي** في **الرسالة**.[57] ولو كان هذا الرأي صحيحاً على إطلاقه لصارت المفاهيم الأساسية التي يحملها العربي الجاهلي حاكمة على مفاهيم القرآن؛ وهذا غير جائز وغير صحيح، وإنما الصحيح في اعتقادنا هو أن ألفاظ القرآن تتحدد معانيها بصورة نهائية وفقاً للنسق الداخلي الذي تنتظم فيه مفاهيم القرآن. وقد تكفل **الآمدي** بالرد على مقالة القاضي **أبي بكر** بعد أن أوردها، قائلاً:

56 الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق د. سيد الجميلي، بيروت: دار الكتاب العربي، 1986، ج1، ص61-78.

57 الشافعي: الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة: الطبعة الثانية 1979، ص42-53، ولا اختلاف فيما ذكره من أهمية تعلم لسان العرب لإدراك معاني القرآن، ولكن الاختلاف يقع حول قوله "فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها"، وقول الشافعي هنا عن اللسان العربي هو قول أبي عبيدة نفسه، وقد كانا متعاصرين.

"وهذه حجة غير مرضية، (إذ) ما المانع أن يكون تفهيمهم بالتكرير والقرائن المتضافرة مرة بعد مرة"،[58] أي بلفت أنظارهم بصورة متكررة إلى الوحدة البنائية لمفاهيم القرآن، كما أوضحنا في البحث؛ وقد يحتاج ذلك إلى جهد ذهني كبير ولكنه ليس من باب التكليف بما لا يطاق، كما تصور القاضي **أبو بكر**.

وكما أن النسق المفاهيمي يمثل إطاراً فكرياً حاكماً على الألفاظ القرآنية المفردة، فهو كذلك يمثل إطاراً مرجعياً تفهم من خلاله الآيات والأحاديث الخاصة بالأحكام الفرعية المفردة. فإذا ثبت لنا بنص الحديث مثلاً أن الأئمة من قريش، فإن هذا الحكم لا ينبغي أن يُفسَّر أو يُفهم إلا في داخل النسق المفاهيمي القرآني الذي تؤديه ألفاظ الإمام والأمة والأئمة، التي تكررت عشرات المرات في القرآن؛ فقد نجد مثلاً أن الأئمة المحمودين في القرآن هم الذين يهدون بأمر الله كما في سورتي الأنبياء (3) والسجدة (24).[59] وهذا يعني أن إمامة قريش محمولة على إقامة الدين والهداية به، وليس على مجرد النسب القرشي؛ فالحكم هنا يفسر في **إطار المفهوم وإلا لقضينا على منهجية التشريع القرآني**. وسنرى هنا -كما رأينا من قبل- أن القاضي **أبا بكر الباقلاني** سيعترض مرة أخرى، وستعترض معه طائفة من فقهاء الأحكام الجزئية المفردة، على منحى الضبط المنهجي هذا.[60]

أما الاتساق على المستويين الثاني والثالث فقد أشرنا إليه في ثنايا البحث بما يغنينا عن الإعادة، ولكن الذي ننبه إليه هنا أن هذا الاتساق الداخلي سيكون خاضعاً للمراجعة كلما اصطدمت قضايا النموذج الجزئي مع قضايا النموذج الأعلى، إذ إن مثل هذا الاصطدام يعني إما أننا لم نضع افتراضاتنا بصورة صحيحة، أو أننا لم نستطع أن نكشف عن المفاهيم القرآنية بصورة صحيحة، يلزمنا في كلتا الحالتين أن نعيد النظر في نسق القضايا وفي نسق المفاهيم، أي أن نعد إلى النص القرآني مرة أخرى. وهذا أيضاً محدّد منهجي آخر يضمن أننا لم نضع الافتراضات وفقاً لأهوائنا الشخصية، ولم نعتصر مفاهيم من القرآن وفقاً لآرائنا

---

58 الآمدي، مصدر سابق.

59 ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَةِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾ (73) (الأنبياء: 73)، ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾ (24) (السجدة: 24).

60 ممن سبق إلى مثل هذا الرأي السيد محمد باقر الصدر في كتابه: اقتصادنا، مصدر سابق، 398-398.

الخاصة؛ إذ لو كان ذلك كذلك لما اتسقت هذه المفاهيم وتلك القضايا مع الأصول الكلية التي بعث بها الرسل.

هذا، وكما أن هناك منطقاً داخلياً ينتظم مفاهيم القرآن، فهناك أيضاً منطق داخلي ينتظم أعيان الوجود؛ وإلا فلو تصورنا الوجود قائماً على الفوضى واللانظام فسوف لن تكون هناك جدوى للحديث عن المطابقة والتأويل؛ تماماً كما لو تصورنا أن الحقائق الخارجية لا توجد مستقلة عنا، كما تصور **أفلاطون** وأتباعه.

فالنموذج الذي نقدمه في الشكل رقم (1) يشير بوضوح إلى أن الفعل السياسي (س) يتم في داخل الوجود الإنساني والطبيعي، أي أن هناك تداخلاً وتفاعلاً مستمراً بين (س) والوجود الإنساني الواسع، وبين (س) والوجود الطبيعي العريض. والسؤال هنا: كيف نقرأ هذه التفاعلات المتبادلة؟ وكيف نحدد اتجاهاتها ونتحكم فيها؟ ليس من إجابة لدينا غير اعتماد النموذج، إذ إننا بعد **استبطان واعٍ** للنموذج نستطيع أن نقرأ في ضوئه التفاعلات المتبادلة، وأن نحدد اتجاهاتها ونتوقّع مآلاتها في المستقبل. فالنموذج لا يعطينا برنامجاً مثالياً نفرضه على الواقع ضربة لازب، وإنما يعطينا **قدرة معرفية** تمكننا من تتبع التفاعلات الواقعية، بحيث يمكننا التدخل لضبط مسارها وتوجيهه نحو التطابق مع النموذج الكلي. ومعنى هذا أن تحريك النموذج نحو الواقع الوجودي بعد إظهاره على الإطار التصوري، يحتاج إلى عملية استبطان في داخل الفعل السياسي والفاعلين السياسيين. فإذا تم **استبطان** النموذج بصورة واعية، فإن المجتمع السياسي سيصوغ برامجه ويبني مؤسساته، ويقيم علاقاته في تناغم طبيعي، قد يبلغ درجة التطابق مع النموذج الكلي.

ومفاد هذا، أن حركة المجتمع السياسي –ذي النموذج المستبطن– هي التي تفرز التشريعات والمؤسسات اللازمة لضبط مساره اللاحق. وكأن هذه النتيجة تضعنا في منطقة وسطى بين النظرية القانونية المحافظة، التي ترى القانون نظاماً مستقلاً من الأحكام المتسقة داخلياً، والنظرة الواقعية التي لا تكترث لصدق

القانون واتساقه بقدر ما تهتم بالحقائق الاجتماعية، إذ إن للمجتمع –في نظر أصحاب الرؤية الواقعية– آلياته الخاصة في التقدم والتغيير، وعلى القانون أن **يعكس** ذلك لا أن يصنعه.[61]

أقول: إن نموذجنا يتوسط بين هذين الاتجاهين، فهو لا يرى أن الأحكام القانونية أنساق منطقية مستقلة ومغلقة، كما لا يرى أن التفاعلات الاجتماعية هي وحدها التي تفرز الأحكام؛ وإنما يشير إلى أن حركة المجتمع التي تتم وفقاً لنماذج جزئية يستبطنها أفراده هي التي ستؤدي إلى نشأة المؤسسات والأحكام التي لن تعدو بدورها أن تكون **تجسيداً** لما **استبطن** من نماذج، **وتأويلاً** لما **استظهر** من أصول في النموذج الكلي.

لقد ذكرنا آنفاً أن النموذج المستبطن يمكننا من قراءة الوجود الطبيعي والإنساني معاً، ولكنا نضيف هنا أن منهج القراءتين يختلف. إذ بينما نقرأ الطبيعة بمنهج التحليل، فإنا نقرأ المجموعات الإنسانية بمنهج التحليل **والاستنطاق**، لأن من الخصائص الأساسية التي تميز الإنسانية بمنهج التحليل **والاستنطاق**، لأن من الخصائص الأساسية التي تميز الإنسان عن غيره من المخلوقات خاصيتا التفكير والتعبير. فموضوعات المحلل السياسي ليست أشياء صماء، وإنما هي أنفس ذوات عقول، وذوات قدرة على البيان، وذوات إرادة تعمل بمقتضى تعقلها للأمور، مما يجعل عملية الاستنطاق واحدة من أهم وسائل قراءة الوجود الإنساني الاجتماعي، وهي عملية حوار مشترك يدور بيننا وبين الآخرين ويتم فيها الكشف عن النماذج المستنبطة والتعبير عنها، ونقدها، والدفاع عنها، وربما تعديلها والتخلي عن بعض الجوانب فيها. وهي عملية الشورى ذاتها المعروفة في الفكر الإسلامي، وهي عملية معرفية في المقام الأول، تتم فيها المقابلة بين نموذج نستبطنه، ونقرأ الواقع على أساسه، ونماذج يستبطنها الآخرون ويقرؤون الوجود على أساسها. فإخراج هذه النماذج إلى دائرة الضوء والمقابلة بينها، سيخرجنا من دائرة القراءة الذاتية المفردة إلى دائرة القراءة الجماعية الموضوعية،

---

[61] الواقعية القانونية (Legal Realism) رؤية نشأت بين القانونيين الأمريكيين في العشرينيات من هذا القرن، وهي تخالف المدرسة القانونية التقليدية، وتزعم أن وظيفة القانون هي أن يعكس التطورات الاجتماعية لا أن يصنعها. انظر تفاصيل ذلك:
Paul Edwards (ed): The Encyclopedia of Philosophy, Macmillan Publishing Co. U.S.A 1967, vol. 3-4, p420.

وهذا محدَّد منهجي إضافي مهم. فكما كان الوجود الخارجي هناك يعصمنا من القراءة الذاتية للوحي، فإن الوجود الاجتماعي يعصمنا هنا.

وقد يتضح لنا أثناء هذه العملية أن بعض الأفراد أو المجموعات ينطلقون من نماذج متناقضة مع النموذج الكلي، أو أنهم غافلون عن بعض محدداته وإلزاماته، أو يتضح أن قراءتنا نحن لم تكن مطابقة للنموذج، إلى غير ذلك من الاحتمالات التي ستكون هي المادة التي ستجري حولها عملية **الشورى؛** وهي لن تكون عملية سهلة، وإنما ستكون جهاداً مع النفس، ونحتاج فيها ليس فقط إلى شحذ قدراتنا الذهنية، وإنما إلى شحذ طاقاتنا الروحية والخلقية كلها، لأنه ما لم نكن على قدر من الصدق مع النفس، فلن نصدق في التعبير بأمانة عن نماذجنا، وما لم نكن على قدر من الشجاعة الخلقية، فلن نتخلى عن نماذجنا، ونتقبل قراءة الآخرين، ولن نتوصل إلى الحق.

أما إذا توافرت فينا بعض هذه الخصائص الخلقية، فسيؤدي ذلك إلى تقارب في الرؤية، وقد يقع الإجماع أو التراضي على رؤية بعينها تكون –وفقاُ لنموذجنا –التأويل الجماعي الأقرب إلى الصواب. وهذا التأويل الجماعي هو الذي على أساسه تقوم المؤسسات والنظم اللازمة (الدول)، وتتخذ القرارات، وتوزع السلطات.

خاتمة

وبعد، فإن ما فرغنا من تقريره آنفاً يمكن النظر إليه بوصفه إحدى المحاولات الرامية إلى بلورة منهجيّة مناسبة للتعامل مع القرآن العظيم،[62] تبياناً لمفاهيمه وتأويلاً لأوامره وأصافه في المجال السياسي بصفة خاصة. ولكن يمكن أن يستخدم النموذج بالطبع في الحقول المعرفية الأخرى، وأن تختبر مقدرته التفسيرية فيها. فهو

---

62 نشط المعهد العالمي للفكر الإسلامي من خلال مكتبه الرئيس بواشنطن ومكاتبه الفرعية في طرح قضية التعامل المنهجي مع القرآن، وصدرت عنه أو بالتعاون معه بحوث جيدة في هذا الشأن. انظر مثلاً المدارسة التي أعدها عمر عبيد حسنة مع الشيخ محمد الغزالي بعنوان: كيف نتعامل مع القرآن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي. سلسلة قضايا الفكر الإسلامي (5) الطبعة الأولى 1991، وانظر بصفة خاصة المقدمة التي كتبها د. طه جابر العلواني، كما يمكن أن ينظر في هذا الإطار إلى الدراسة الجيدة التي أعدها د. إبراهيم أحمد عمر بعنوان: العلم والإيمان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991. وراجع كذلك د. عبد الحميد أبو سليمان: أزمة العقل المسلم، وكذا دراسة د. محمد الحسن بريمة عن" المعرفة بين النموذج الإسلامي والنموذج العلماني، الخرطوم: إدارة تأصيل المعرفة بوزارة التعليم والبحث العلمي، سلسلة رسائل التأصيل رقم (2)، ديسمبر 1995.

إذن محاولة لبناء نموذج تأويلي (interpretive paradigm) يُعين في الكشف على قواعد المذهب السياسي كما يقدمه القرآن، ويوضح موطن اتصالها بأصول الدين من جهة، وقدرتها على استيعاب الظاهرة الاجتماعية من جهة أخرى. فمقالتنا هذه قد خصصت لوضع النموذج وتوصيفه، ولكننا لم نشأ أن نملأ كل الفراغات فيه، بل قدّمنا أمثلة وأرجأنا بقية العملية الحفرية إلى مقال آخر. كما أننا لم نشا في هذا المقال أن ندخل في الجدل الهائل الذي يجري منذ عقود في الدوائر العلمية الغربية إثر صدور كتاب **غادامير-Hans Georg Gadamer** عام 1960م، الذي انتقد فيه النماذج التأويلية السابقة وتقدم بنموذج بديل عنها؛[63] لم نتدخل في هذا الآن خشية الإطالة، ولكننا لا بد فاعلون -إن شاء الله- في مقام آخر.

هذا، وغني عن القول أن ما دفعنا إلى القيام بالمحاولة هو شيء من عدم الرضا عن حالة **الهجر** الراهنة للقرآن، التي قادنا إليها علم التفسير وعلم السياسة في تراثنا الإسلامي. فالمفسر لم يعد قادراً على وصل النص القرآني بحركة الحياة، والفقيه السياسي لم يعد قادراً على وصل الفكر السياسي بالقرآن، فنشأت وفشت -بسبب هذه القطيعة وفي ظلها- علوم **مقطوعة** الصلة بالقرآن، ولكنها تحاول -مع ذلك- أن تحيط بمجتمع المسلمين لتهدي مساره. ولقد بُذِلت من جهة أخرى وما تزال تُبذل محاولاتٌ عديدة لإسلام هذه العلوم الجديدة، ولإصلاح مناهج العلوم الإسلامية القديمة، ودراستنا هذه ما هي إلا خطوة في الاتجاه ذاته، وقد اكتشفنا عبرها:

1- أن الصياغات التراثية لأصول العقيدة لم تعكس الصورة القرآنية الكاملة للوجود الاجتماعي، بقدر ما عكست صورة للوجود الاجتماعي السياسي الذي كانت تعيشه، مما يعني أن نرتفع قليلاً فوق علميْ الكلام والعقيدة التراثيين، وأن نتصل بالقرآن مباشرة لنعيد صياغة النظام الاعتقادي الإسلامي بصورة منهجية واضحة تساعدنا فيما بعد على أن نستخرج منها النظم الجزئية المتنوعة.

---

[63] الإشارة هنا إلى الأطروحات التأويلية الحديثة التي يجمعها مصطلح Hermeuneutics، انظر تفصيل اتجاهاتها الرئيسية في:
Mircea Eliade (ed): The Encyclopedia of Religion, London/ New York: Macmillan Publishing Co., 1975, vol.6.

انظر كذلك:

Hans Georg Gadamer: Truth and Method, trans. Jeol Weisheimer and Donals G. Marshal, London: Seed and Ward, 1975.

2- أن العجز عن اكتشاف النسق المفاهيمي للقرآن سيؤدي إلى نتيجتين ضارتين: الأولى: هي أن نرتد إلى الوضع اللغوي الجاهلي فنجعله حاكماً على مفاهيم القرآن؛ والثانية: هي أن نقطع أحكام القرآن عن شبكة المفاهيم القرآنية التحتية التي تستند إليها، فيتضخم لدينا النسق الشكلي للأحكام، ويغيب عنا عمقها التفسيري الذي تمثله المفاهيم.

3- أن الخطوة الأولى في **إسلام العلوم** تبدأ بالكشف عن شبكة المفاهيم القرآنية في الحقل المعرفي المقصود، فإذا اكتشفنا هذه الشبكة، فإنها ستؤدي بنا إلى معرفة المتغيرات الأساسية في الحقل، وإلى الإلمام بقدر كافٍ من المعلومات عن خصائص هذه المتغيرات، فنتمكن حينئذ من نسبة بعضها إلى بعض لنكون جملة من القضايا الاحتمالية التي نصعد بها إلى النموذج الأعلى تارة، ونهبط بها للوجود تارة أخرى، فإذ شهدا لها بالصدق صارت نموذجاً تفسيرياً (إسلامياً)[64] ينافس النماذج الأخرى ويفوقها قدرة وأصالة.

4- إن إعادة **إسلام العلوم** وفق منهجية التحليل المفاهيمي وبناء الأنساق والنماذج قد يجعلنا نعيد الاعتبار لدراسة المنطق، ويحفزنا لاكتشاف المنطق القرآني الذي ستعتمد عليها المنهجية كلها.

---

[64] من الذين اهتموا ودعوا إلى تطوير نماذج معرفية إسلامية الأستاذ الدكتور عبدالوهاب المسيري، انظر مقدمة وخاتمة كتابه: أسرار العقل الصهيوني، القاهرة: دار الحسام، 1996، وانظر مقدمته الجيدة لكتاب: إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، ج1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المنهجية الإسلامية (9)، 1996، حيث طور الدعوة إلى التفكير النماذجي لتصبح "فقه التحيز".